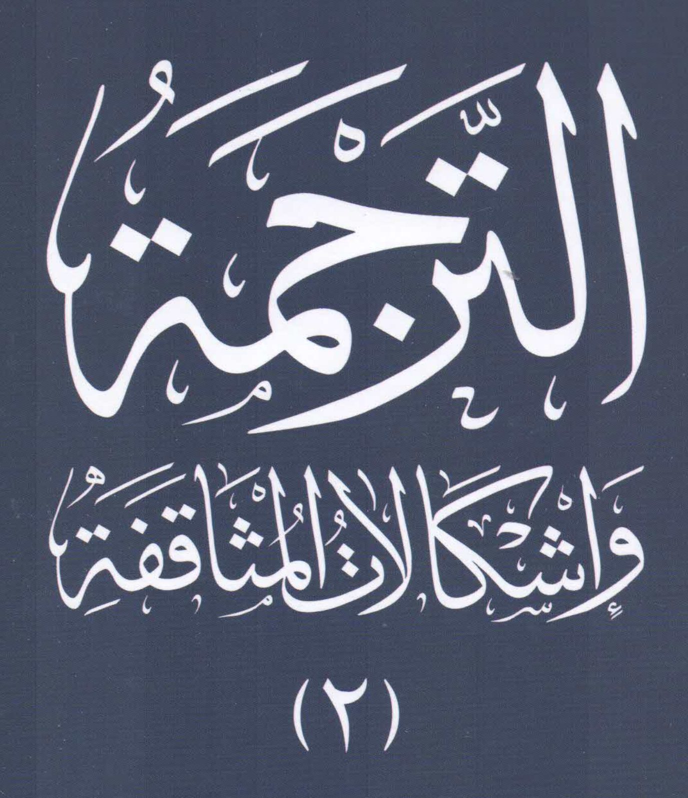


تحرير وتقديم
وليد حمارنة





الترجمة وإشكالات المثاقفة (٢)

نجد صدى لكثير من الآراء والأفكار والنظريات حول الترجمة في الأوراق والأبحاث التالية. وإن دلّ هذا على شيء فهو يدل أولاً على أن هذه الأفكار قد انتشرت وأصبح التفاعل معها ضرورياً ومطلوباً، إلا أن هذه الأفكار لم تكن لتجد صدى عندنا لولا ارتباطها بالتطور الكبير الكمّي والنوعي للترجمة في بلادنا خلال العقود الثلاثة الماضية.

إن تراكم الفعالية الترجمية يُنتج اهتماماً أوسع بالأفكار حول الترجمة وطبيعتها وممارستها. وعلى الرغم من هذا التطور المذكور فإن دراسات الترجمة ومعاهد تدريس المترجمين وتدريبهم في بلادنا لا تزال في بداياتها.

ولأجل العمل على سدّ هذه الثغرات عبر تشجيع التواصل بين المترجمين من وإلى اللغة العربية، وفي سبيل تطوير الدراسات وتبادل الأفكار والآراء حول الممارسة الترجمية وإشكالاتها ونجاحاتها، والتعريف بما يقوم به المترجمون والدارسون في هذه المجالات، بادر منتدى العلاقات العربية والدولية لعقد المؤتمر الأول للترجمة وإشكالات المثاقفة عام 2014 (وقد نشر المنتدى أعمال هذا المؤتمر في مجلد كبير صدر عام 2015)، ثم نظم المنتدى المؤتمر الثاني للترجمة وإشكالات المثاقفة عام 2015، الذي ننشر الأبحاث التي قُدِّمت إليه في هذا الكتاب.




هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

السعر: **65 ريالاً قطرياً - 18 دولاراً**

ISBN: 978-9927-103-89-6

9 789927 103896

الترجمة

وإشكالات المثاقفة

(2)



الترجمة

وإشكالات المثاقفة

(2)

تحرير وتقديم

وليد حَمارنَة



عنوان الكتاب: الترجمة وإشكالات المثاقفة (2)

تحرير وتقديم: وليد خمارنة

848 صفحة - 16.5 × 24 سم.

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 416/ 2016

الرقم الدولي (ردمك): ISBN: 978-9927-103-89-6

الطبعة الأولى 2016.

الفهرس

تقديم

وليد حمارنة

في يومي المدرسي الأول حمّلني الأهل كيساً فيه "زوّادتي": قلم رصاص بممحاةٍ في أحد الطرفين ودفتر واحد. كانت الأوراق والدفاتر في ذلك الزمان باهظة الثمن، وكان علينا (أنا وزملائي) أن نكتفي بدفتر واحدٍ لكل مواد الدراسة وواجباتها ووظائفها. كان الجانب الأيمن في الدفتر مخصصاً للغة العربية وجانبه الأيسر مخصصاً للغة الإنجليزية، أما الحساب فله وسط الدفتر.

كان أستاذ اللغة العربية في حرصه على تعليمنا وتدريبنا من أصحاب فكرة أن الخط الجميل هو أساس الكتابة الصحيحة، وأن الكتابة هي أساس القراءة، وأن القراءة هي أساس معرفة اللغة. ولكن كيف نتدرب على الكتابة ولدينا شح في الأوراق والدفاتر؟ حلّ أستاذنا هذه المعضلة بطريقة بسيطة، إذ كان يجمع دفاترنا في بداية الدرس، ويقوم بكتابة الحروف التي علينا تعلّم كتابتها عدة مرات كي تملأ نصف صفحة الدفتر، ثم يقوم بمحو ما كتبه في كل دفتر، ويطلب منا أن نتتبع آثار رسم الحروف التي كتبها ومحاها، ثم نمحو ما كتبناه المرة الأولى، ونكتب الحروف مرة ثانية ونمحوها ونعيد الكتابة مرات ومرات. وبما أننا كنا نحيد كل مرة عن أثر كتابة الأستاذ الأولى وتختلط بقايا الخطوط كل مرة، كانت الحروف التي نكتبها في نهاية المطاف حروفاً مقروءة، إلا أنها ليست كالحروف التي كتبها الأستاذ في البداية، وباستثناءات قليلة جداً تعلمنا الكتابة الأساسية بهذا الشكل. كان أستاذنا الجليل يسمي هذا النشاط "التطريس".

تذكـرت أسـتاذي هذا وكلمـة "التطريس" ومشـتقاتها بعد عقـود عندما قرأت كتـاب الناقد الأدبي الفرنـسي الكبير جيرار جينيـت وعنوانـه (*Palimpseste*)؛ ذلك لإمكانيـة ترجمة هذه الكلمـة إلى الطرس بالعربية، فالــ(Palimpseste) هذا مصطلح ذو أصـول يونانيـة ويعنـي الكشـط أو المحـو ثانيـةً، أي المحـو للاسـتخدام مرة ثانيـة، ففي العصور القديمة كان النّسـاخ يسـتخدمون رقائق جلديـة للكتابة عليها ويفضلونها على ورق البردي. وبما أن الرقائق الجلدية كانت باهظة الثمن وتحضيرها يتطلب وقتاً وجهداً كبيرين، كان النّسـاخ يمحون الرقائـق ويكتبون عليها نصوصاً جديـدة، إلا أن بقايا الكتابة الأولى وآثارها كانت تبقى ظاهرة (وبالمناسـبة اسـتطاع العلماء والمؤرخون اكتشـاف كتابات كثيرة ظنوا أنها فُقِدت عبر فحص هذه الرقائق الجلدية).

إلا أن جينيـت اسـتخدم مصطلح "الطـرس" (Palimpseste) بمعنـى أقرب إلى اسـتخدامه في تاريخ الفنون التشـكيلية منه في الاستخدامات النظرية الأولى، كما هو الحـال عنـد المفكّر والناقد دي كوينـسي (de Quincey)، الذي اسـتخدم المصطلح في مقالـة له عام 1845 في مجلة (*Blackwood Magazine*). ودون الولوج في تفاصيل هذا المصطلح لدى جينيت[1]، إذ إن جينيت يسـتخدم المصطلح بوصفه اسـتعارة تقترب من الممارسـة في الرسـم والتصوير. كان القماش المشدود على الخشـب والمُعَدّ للرسم بالألوان الزيتية باهظ الثمن بالنسبة للفنانين ويستهلك وقتاً طويلاً في إعداده، وكان الرسّـام حين يرسم لوحةً لا يحبها أو حتى جزءاً من لوحة لا يستسيغها يقوم بكشط خفيف للألوان الزيتية، ويرسم لوحة جديدة فوقها. إلا أن آثار اللوحة الأولى تبقى باديـة للعـين في اللوحة الجديدة. وما يهمنا هنا هـو كلام جينيت عن الترجمة بصفتها تطريساً.

(1) يقول جينيت إنه استعار هذا الاستخدام لمصطلح البالمبسيت وللنعت المشتق منه من الناقد الفرنسي فيليب لوجون، المعروف بكتاباته النقدية خاصة حول السيرة والسـيرة الذاتيـة، حيث يقترح قراءة طِرْسِيَّة.

وحيث إنه بدا لي أن كلمة الطِّرس باللغة العربية تصلح مرادفا للكلمة الأجنبية، فقد بحثت عن معاني الفعل ومشتقاته في قواميس اللغة العربية فوجدت المعاني التالية:

"الطِّرْسُ بالكسر: الصحيفة، ويقال: هي التي محيت ثم كُتبت، وكذا الطلس والجمع أطْرَاس".

مختار الصحاح

"الطِّرْسُ: الكِتَابُ المَمْحُوُّ الذي يُسْتَطَاع أَنْ تُعادَ عَلَيْه الكِتَابَةُ (ج) أَطْرَاسٌ وطُرُوسٌ والصَّاد لغةٌ. وطَرَسَهُ كضَرَبه: مَحَاهُ وأَفْسَدَه. وضبَطَه الأُمَوِيُّ بالتّشْدِيد. والتَّطرِيسُ: إعَادَةُ الكِتَابَةِ على المَكْتُوبِ المَمْحُوِّ".

تاج العروس

"الطِّرْسُ الكتاب الذي مُحي ثم كتب والجمع أَطْراس وطُروس والصاد لغة الليث. الطِّرْس الكتاب المَمْحُوُّ الذي يُستطاع أن تعاد عليه الكتابة، وفِعْلُك به التَّطْريسُ، وطَرَّسَه أَفسده، وفي الحديث كان النَخَعِيُّ يأْتي عبيدة في المسائل فيقول عبيدةُ: طَرِّسْها يا أَبا إبراهيم، أَي امْحُها، يعني الصحيفة. يُقال: طَرَّسْتُ الصحيفة إذا أَنعمت محوها، وطَرَسَ الكتابَ سَوَّده. ابن الأَعرابي: المُتَطَرِّسُ والمُتَنَطِّسُ المُتَنَوِّقُ المختار. قال المَرَّارُ الفَقْعَسي يصف جارية:

بيضاءُ مُطْعَمَةُ المَلاحةِ مِثْلُها   لَهْوُ الجَليسِ ونِيقَةُ المُتَطَرِّسِ".

اللسان

أما المعجم الوسيط فيقول: "طرس الكتاب طَرْساً: كتبه. وطرسه محاه. (طَرَّسَه): طرسه (شُدِّد للمبالغة). وطَرَّسَه أعاد الكتابة على المكتوب المَمْحو. (تطَرَّسَ) في مطعمه أو ملبسه أو نحوهما: تأنّق وتخيَّر. وتطَرَّسَ عن الشيء: تكرَّم عنه وترفَّع

عـن الإلمام به. (الطِّـرْس): الصحيفة. والطِّـرْس الكتاب الـذي مُحِيَ ثم كُتِب. (ج) طُرُوس، وأَطْراس".

ومن حسـن الحظ أن فعل طَرَس ومشتقاته يحتمل الكثير من المعاني التي تمتد من تطريسـنا المدرسي، كما تحدثت عنه وبأشـكاله المختلفة، والتطريـس بمفهوم الفنون التشـكيلية والنقد الأدبي الحديـث، وإن صدقت مقولة الفيلسـوف الألماني هوسرل بـأن الاسـتعارة هـي الخطـوة الأولى نحو التشـكل المفهومـي والذي طـوره هانس بلومنبيرج في دراسـاته وتنظيراته حول ما سـماه الميتافورولوجيـا (Metaphorologie) أي علـم الاسـتعارة، فإنـه يمكننـا القـول بثقة كبـيرة إن النظريات والأفـكار حول الترجمة بوصفها ممارسـة خلال العصور المختلفة، حتى سبعينيات القرن الماضي، قد تراوحت بين هذه المعاني والدلالات المتنوعة والمتلونة للتطريس. فمن فكرة الترجمة كنقل حرفي للكلمات إلى فكرة الترجمة كنقل للمعاني إلى فكرة الترجمة كإعادة صياغة للنص، كل هذه الأفكار متضمنة في الطرس والتطريس.

إلا أن دراسـات الترجمـة قد تطـورت تطوراً كبيراً منذ سـبعينيات القرن الماضي، وذلـك بتأثـير العلـوم المختلفـة، خاصة علـوم اللغـة وعلمـي النفـس والاجتماع، وتطورت دراسـات الترجمة لتصبح اختصاصاً جامعياً مسـتقلاً عن دراسة اللغة كما كانـت في السـابق، لا بل تطورت دراسـات الترجمة مع ازديـاد الحاجة إلى المترجمين، وتنـوع فروعها من ترجمة كتابيـة وتتابعية وفورية وإلكترونية إلخ.. ومع هذا التطور نشـأت مـدارس واتجاهـات مختلفـة في دراسـات الترجمـة تتفـق في كثير مـن الأمور الأساسية وتختلف في بعضها.

ويصف كثير من متتبعي الدراسات الترجمية مثل باسنيت (Bassnett) وبيم (Pym) هذا التطور بأنه تحوّل من التركيز على مرجعية النص المصدر إلى الاهتمام بشكل أكبر بآليـات العمليـة الترجمية (خصوصاً الجوانـب اللغوية والتأويليـة) إلى اهتمام متزايد بالنص الهدف. ولابد من التأكيد في هذا السياق بأن تزايد الاهتمام بالآليات وبالنص الهدف لم يقلّل من مرجعية النص المصدر، بل ربطها بالجوانب الأخرى.

تتفق الاتجاهات والنظريات الترجمية على أمور كثيرة أساسية وجوهرية، منها ضرورة معرفة لغة المصدر ولغة الهدف بشكل ممتاز، وضرورة معرفة ثقافة لغة المصدر وثقافة لغة الهدف كذلك، لذلك نلحظ أن النظريات المختلفة تركز أساساً على نقاط الاختلاف، وأكثر هذه النقاط مردها مشاكل وصعوبات عملية وتطبيقية في ممارسات الترجمة. من هنا نجد أن كتب دراسات الترجمة بما في ذلك المقدمات تُبرز الكثير من المصاعب والإشكالات الترجمية، كما فعلت مثلاً باسنيت في مناقشتها لكلمة "نعم" باللغات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والإيطالية في بداية كتابها (ص 16، 17)[1].

ولتبيان بعض جوانب مناقشات نظريات الترجمة، يمكننا البدء بتعريف للترجمة قدمته كاترينا رايس قد يبدو للوهلة الأولى منطقياً ومقبولاً؛ إذ تقول إن الترجمة "عملية تواصل ثنائية اللغة وبتوسط، تهدف عادة إلى إنتاج نص باللغة الهدف يكافئ وظيفياً نص لغة المصدر" (Venuti, 160). وعند التفرس والتمعن في هذا التعريف تظهر لنا عدة تساؤلات وإشكالات. فماذا نعني مثلاً بكلمة "يكافئ"؟ وماذا تعني "يكافئ وظيفياً"؟ ولماذا أُضيفت كلمة عادةً؟ إن هذه التساؤلات كانت ولا تزال قضايا مركزية في نظريات الترجمة وفي ممارستها. فهل يعني التكافؤ التطابق أو التماثل أو التشابه؟ وكيف للمترجم مثلاً أن يتعرف إلى وظائف النص في لغة المصدر وثقافته، لينتج مكافئاً لها في لغة الهدف وثقافته؟ ومن المحاولات الأولى لمقاربة هذه المشكلة طوّر نيدا (Nida) مثلاً مفهومي التكافؤ الشكلي والتكافؤ الديناميكي (الفعّال)، حيث لا يكون الأول ممكناً. أما الأسئلة الأكثر جذرية فتتعلق بكلمة النص، خاصة بعد ما قام ياكوبسون في مقالة شهيرة له حول الترجمة بتقسيم الترجمة إلى أنواع ثلاثة (Venuti 126):

- الترجمة البينية (interlingual): وهي الترجمة من لغة طبيعية إلى لغة طبيعية أخرى.

---

(1) لو أنها أضافت اللغة العربية لجعلت الموضوع أكثر تعقيداً، وذلك بسبب وجود كلمة "بلى".

- **الترجمة داخل اللغة (intra-lingual)**: وهي تفسير نص بنص آخر في اللغة الطبيعية نفسها.
- **الترجمة السيميائية البينية (intersemiotic)**: وهي التحويل من منظومة سيميائية إلى منظومة سيميائية أخرى، مثل تحويل رواية إلى فيلم.

إن النظرة الشمولية للآراء والأفكار والتنظيرات حول الترجمة خلال العقود السبعة الماضية تُظْهرُ عدة أمور يجدر بالباحث الانتباه لها، أولها: التأثيرات الكبيرة لعلوم اللغة على الترجمة، وثانيها: الاستمرارية المركزية لعدد من المفاهيم عبر السنين والنظريات، وذلك على الرغم من التسميات المختلفة لهذه المفاهيم، وثالثها: (وقد يكون هذا أهم هذه البنود) العلاقة الوطيدة بين النظريات والممارسة الترجمية، إذ إن الكثير من التنظيرات حول الترجمة كان دافعها وحافزها مشاكل محدّدة ومتعيّنة واجهها المترجمون خلال نشاطهم الترجمي، ومن هنا كَثُرَ الاستشهاد بها في الكتب المختلفة (خاصة تلك المكتوبة أساساً لتدريس المترجمين).

سيطرت لعقود كثيرة النظريات الأنثروبولوجية حول اللغة، وبالأساس فرضية سابير/ وورف (عالما الأنثروبولوجيا)، التي تقول إن اللغة بوتقة للثقافة، وإن الثقافات ممتنعة المقايسة بسبب اختلافاتها، لذلك يكون التكافؤ اللغوي إشكالياً إن لم نقل مستحيلاً. وبدا كذلك أن النظريات البنيوية في اللغة تؤيد هذه المقولة. لذلك نرى التركيز في تلك الفترات على مشكلات الترجمة الأدبية وخاصة الشعر، ومحاولات تخطي عائق ما يُسمّى بعدم القابلية للترجمة. وأجمل تعبير عن ذلك ما قاله أورتيغا اي جاسيه عام 1937 من أن بؤس الترجمة هو استحالتها بسبب الاختلافات اللغوية والثقافية النابعة من الصور الذهنية في المنظومات الفكرية المختلفة التي يتعذر اختزالها، بيد أن عظمة الترجمة تتمثل في تطويع هذه الاختلافات لإجبار القارئ على الخروج من بوتقة أعرافه اللغوية، والولوج في أعراف المؤلف اللغوية والثقافية الغريبة عنه.

تَلَتْ ذلك فترة خُمود وهج البنيوية وصعود نظريات "كونيات" اللغات، بما في ذلك النحو التوليدي التحويلي (تشومسكي)، فعادت مسألة التكافؤ بقوة وعنفوان إلى مركز الدراسات الترجمية تحت مسميات مختلفة مُطبَّقة على الترجمة، وذلك بالتفريق بين نوعين من التكافؤ عند الأكثرية الغالبة من المنظرين تعكس الثنائية التقليدية في فلسفة اللغة بين الدلالة والمعنى (Sinn/Bedeutung) عند فريجه (Frege) فتحدث نيدا عن التكافؤ الشكلي (Formal) والتكافؤ الديناميكي (dynamic)، سماه لاحقاً التكافؤ الوظيفي (functional)، وتحدث نيومارك عن التكافؤ الدلالي (Semantic) والتكافؤ التواصلي (communicative)، وهاوس عن التكافؤ الجهاري (overt) والتكافؤ المبطَّن (covert)، وأدخل آخرون مفهوم الإبدال (shift) المستقى من الدراسات اللغوية، وطبقوه أساساً على الجوانب النحوية والمعجمية، ووسَّعوه ليشمل الاستثناءات من التناظر الشكلي كما هو الحال مثلاً عند كاتفورد، وتوسع آخرون لربط الإبدال بالجوانب التواصلية والتداولية (عند Jiri Levi مثلا). كذلك عدّل البعض مفهوم التكافؤ بربطه بالجانب الوظيفي، حيث شكَّلت دراسة وظائف النص موقعاً مركزياً في نظريات الترجمة، خاصة تلك التي تأثرت باللسانيات التداولية وعلم السيمياء. وكان التأثير الكبير لكارل بولر (Karl Bühler) ونموذجه المشهور بالأورغانون الذي طوّر فيه مفاهيم وظائف النص اعتماداً على المنظور، فمن وجهة نظر المتكلم تكون الوظيفة تعبيرية (Ausdrucksfunktion)، أما من وجهة نظر المستمع فتكون التماسية أو استثارية (Appell Funktion)، ومن وجهة النظر النصية تكون تمثيلية (Darstellungsfunktion)، وتبعاً لهذا التقسيم الوظيفي قامت رايس وكذلك فيرمير بتقسيم النصوص إلى فئات ثلاث:

- الفئة الإخبارية، وتكون في أكثر حالاتها محايدة وعادية.
- الفئة التعبيرية، أي تلك الموجهة نحو المُرسِل.
- الفئة التأثيرية، أي تلك الموجهة نحو المُرسَل إليه.

لكن هذا التقسيم انتُقِدَ كثيراً (سنيل هورنبي 1988، وكذلك كولر 1979)، ووُصِفَ بأنه جامد وصارم ولا يشكل عوناً كبيراً للمترجم حين مقاربته النص،

لكـن ياكوبســون قـام بتطوير مفهوم جديـد لوظائف النص وذلـك في عام 1960، حين طوّر مفاهيم بولر وتحدث عن وظائف النص التالية:

- الوظيفة المرجعية، وتتعلق أساساً بالتمثيل (referential function).
- الوظيفة التعبيرية (expressive or emotive function).
- الوظيفة التأثيرية أو الندائية (conative function).
- الوظيفة التنبيهية (phatic function).
- وظيفة ما وراء اللغة (meta-lingual function).
- أما الوظيفة الأخيرة فهي الشعرية أو الجمالية (poetic function)، وهي ذات طبيعة انعكاس ذاتي.

فإذا ما حاولنا تحديد هذه الوظائف عبر المنظور التواصلي للنص نجد أن الوظيفة المرجعية تتعلق بسـياق النص. أما التعبيرية فتتعلق بالمرسِل، والتأثيرية بالمرسَل إليه، والتنبيهية تتعلق بنوع قنوات التواصل، ووظيفة ما وراء اللغة تتعلق بالشفرة (code)، أما الوظيفة الجمالية أو الشعرية فتتعلق بالرسالة ذاتها، إذ إنها انعكاسية. وعلى الرغم من أن هذا التقسـيم الوظيفي أكثر تطوراً ويغطي مجالات أوسـع تتعلق بالنصوص وسياقاتها، فإن ياكوبسون أضاف إلى هذا التقسيم مفهومين يحوِّلان هذا التقسيم إلى منظور دينامي ومتحرك.

استقى ياكوبسـون المفهوم الأول وهو التعدد الوظيفي (plurifunctionality) من مدرسـة براغ اللسـانية. يقول هـذا المفهوم: إن كل النصـوص ذات المضمون تكون متعـددة الوظائـف، ويمكننـا أن نجـد فيها كل هـذه الوظائف، لكن هـذا لا يكفي ولا يسـاعدنا في فهم النصوص. وهنا اسـتعان ياكوبسـون بمفهوم زملائه السابقين في المدرسـة الشـكلية الروسـية وهو مفهوم المسـيطر (dominant)، حيث إن كل نص متعـدد الوظائـف بالتعريـف، غـير أن هنـاك وظيفـة واحدة تسـيطر عليـه وهي لا تنفـي الوظائف الأخرى، بـل في أحيان كثيرة تقنن هذه الوظائف وتسـخرها لتُعَزِّز

وتدعم هذه الوظيفة، ويكون ذلك بعدة طرق أهمها ما سماه موكاروفسكي بالإبراز (foregrounding). تصبح إذن مهمة المترجم (أو قَدَره) أن يستكنه الوظائف المختلفة التي يكتنز النص بها، ثم أن يستكشف الوظيفة المسيطرة ويحاول نقل كل هذا إلى لغة الهدف، وقد يكون هذا شبه مستحيل لأسباب عديدة (حتى حين نقتنع أن المترجم قادر على القيام بعملية الكشف هذه) يتصدرها مقاومة لغة الهدف. وقد ركز جورج شتاينر في كتابه المهم بعد بابل على أن الترجمة فعل تأويل متناقض وتتسم بالتعاطف المرافق للعنف (وبالترميم المرافق للاستغلال)، فاللغة ليست ولم تكن أبداً أداة لتوصيل المعنى بل هي ما يشكِّل هذا المعنى. لذلك تكون الترجمة العظيمة برأيه قادرة على نقل كل ما يعيق ويقاوم في عملية فهم النص. وبذلك تكون الترجمة المتميزة عملاً إبداعياً موازياً، إن لم يكن مساوياً النص المُتَرْجَم، وتبعاً لذلك عادت تلك النظريات ذات الأصول الرومانسية الألمانية التي تتحدث عن تغريب النص المترجَم، وعن رفض الممارسة الترجمية التي تنتج نصوصاً لا يبدو عليها أنها مترجمة، وكأنها تعامل اللغة بصفتها وسيلة شفافة تنقل المعنى (ميشونيك 1973 ص 308).

نجد صدى لكثير من الآراء والأفكار والنظريات حول الترجمة التي عرضناها (ولو بشكل مبستر وانتقائي وشبه مدرسي) في الأوراق والأبحاث التالية. وإن دلّ هذا على شيء فهو يدل أولاً على أن هذه الأفكار قد انتشرت وأصبح التفاعل معها ضرورياً ومطلوباً، لكن هذه الأفكار لم تكن لتجد صدى عندنا لولا ارتباطها بالتطور الكبير الكمّي والنوعي للترجمة في بلادنا خلال العقود الثلاثة الماضية. إن تراكم الفعالية الترجمية يُنتج اهتماماً أوسع بالأفكار حول الترجمة وطبيعتها وممارستها. وعلى الرغم من هذا التطور المذكور فإن دراسات الترجمة ومعاهد تدريس المترجمين وتدريبهم في بلادنا لا تزال في بداياتها، بالرغم من الجهود الحثيثة والمتميزة لمؤسسات جامعية في مقدمتها مدرسة الملك فهد في طنجة. ولأجل العمل على سدّ هذه الثغرات عبر تشجيع التواصل بين المترجمين من وإلى اللغة العربية، وفي سبيل تطوير الدراسات وتبادل الأفكار والآراء حول الممارسة الترجمية وإشكالاتها ونجاحاتها، والتعريف بما يقوم به المترجمون والدارسون في هذه المجالات، بادر

منتدى العلاقات العربية والدولية لعقد المؤتمر الأول للترجمة وإشكالات المثاقفة عام 2014 (وقد نشر المنتدى أعمال هذا المؤتمر في مجلد كبير صدر عام 2015)، ثم نظم المنتدى المؤتمر الثاني للترجمة وإشكالات المثاقفة عام 2015، الذي ننشر الأبحاث التي قُدِّمت إليه في هذا الكتاب، ويقوم المنتدى حالياً بالإعداد للمؤتمر الثالث الذي سينعقد في كانون الأول/ ديسمبر من عام 2016.

ركزت أبحاث المؤتمر الثاني على جملة من القضايا والتجارب المتعلقة بالترجمة، وقد خُصِّص أحد المحاور لتقديم تجارب شخصية لعدد من المترجمين من ذوي الخبرات والتجارب المختلفة. ركز بعضهم مثل إمام عبد الفتاح إمام، وعبد الواحد لؤلؤة، وجمال شحيد على تجاربهم والمشكلات التي واجهوها في بدايات عملهم، وذكّرنا إمام عبد الفتاح بالتأثير الكبير لأستاذه زكي نجيب محمود، كما ذكّرنا عبدالواحد لؤلؤة بتأثير أستاذه جبرا إبراهيم جبرا. أما ليلى نعيم وأغناثيو فيراندو فقد تحدثا عن تجربة الترجمة لأعمال أدبية من الألمانية إلى العربية في حالة نعيم، ومن العربية إلى الإسبانية لدى فيراندو. أما محمد الديداوي فيتابع هنا ما كان قد بدأ بتقديمه في كتاباته المختلفة حول الترجمة في المحافل الدولية، والصعوبات والعثرات والإنجازات التي حققها المترجمون العرب وفي مقدمتهم الديداوي في المنظمات العالمية مثل هيئة الأمم المتحدة. وكالعادة يستغل الديداوي هذه الفرصة للتذكير بعدد من المترجمين العرب الذين أسهموا في هذا المجال، ولا ينسى كذلك ربط تجربته الشخصية بالدروس التي تعلمها ويحاول إيصالها إلى المترجمين الشباب، ولا يبخل بإعطاء الأمثلة الكثيرة كما فعل في كتبه. أما شيخ المترجمين من العربية إلى الألبانية فتحي مهدي فيقدم عرضاً موجزاً لإنجازاته عبر خمسة وأربعين عاماً من النشاط الترجمي من العربية إلى الألبانية.

أما أحمد الصادقي فقد استخدم التجربة الشخصية والحديث عنها لتقديم دراسة متميزة ومهمة ذات طابع نظري، وذلك على الرغم من أنه ابتدأ بنقد نظرية الترجمة بذريعة أنها لا ترتكز على الممارسة الترجمية، بل على الأفكار المجردة، ليبدأ بعد سطور قليلة بالاستشهاد ببول ريكور الفيلسوف الذي حسب علمي لم يترجم في حياته

المديدة والمثمرة كتاباً واحداً، لكن مقالاته حول الترجمة كان لها تأثير عظيم (مثله مثل ياكوبسون وبنيامين وآخرين). ولا أعرف تنظيراً حول الترجمة لم يكن أساسه ممارسة ترجمة مباشرة (الشاعر والمترجم عزرا باوند أو العامل في ترجمة الكتاب المقدس نيدا..إلخ)، أو عمل طويل في تدريس الترجمة (باسل حاتم ومنى بيكر وجيري ليفي وسوزان باسنيت وآخرون). وكل ما يقوله الصادقي يدخل في مجال النظرية. لننظر مثلاً في قوله: "إن الترجمة بمنزلة اللعب بالمعنى الكانطي عندما كان يفسر الجميل في كتابه نقد ملكة الحكم"، فإن كان هذا القول لا يدخل في مجال النظرية فلا أعرف ما هي النظرية، غير أن هناك جانباً آخر جانب فيه الصادقي الصواب إذ يقول: "لأنه لما كانت الترجمة معاناة ومهنة كما يقول بول ريكور، فإن الذي ينظر إلى الترجمة من دون أن يحيا معاناتها في تجربة شخصية مثله في ذلك الناقد الفني الذي لا يمارس عملاً فنياً، ولا يمكن لتنظيره هذا إلا أن يكون تنظيراً من خارج، فهو أشبه بالذي ينظر إلى مدينة زارها أول مرة، فيحكم عليها بناء على تلك الزيارة، بخلاف ذاك الذي ولد في تلك المدينة وعاش فيها وعانى مشكلاتها وسعد بأفراحها ومسراتها..إلخ". إن أحمد الصادقي يقوم في هذا القول بنسف النقد الأدبي والفني. نعم لم يكتب أرسطو كتاباً واحداً في الشعر أو المسرحية، لكن آراءه حول الشعر والمسرحية شغلت جزءاً كبيراً من العالم ولا زالت إلى يومنا هذا. أضف إلى ذلك أن المنظِّر الأدبي أو الفني ليس كزائر المدينة مرة واحدة، بل هو كالزائر الذي يقيم في المدينة سنين وعقوداً فيتمكن من رؤيتها من الخارج والداخل، وليس كمن يعيش في داخلها فلا يستطيع سوى أن يكون محدوداً بتجربته الشخصية الفردية الداخلية فقط، فالناقد والمنظر الجيد يعتمد على ثقافة واسعة وقراءة دقيقة للأعمال الأدبية والفنية. هناك بالطبع كثير من المتطفلين والأفّاقين في النقد والنظرية كما في الفن والأدب، لكن هذا ليس موضع بحثنا.

كذلك لا يستقيم قول الدكتور حول الفنان والأديب وآرائه في الفن والأدب، فقلة هي بين الأدباء والفنانين من كانوا نقاداً ومنظرين مؤثرين، فكم من توماس ستيرنز إليوت أو جبرا إبراهيم جبرا نجد في تاريخ الأدب والفن؟ لا بل على العكس

مـن ذلـك نجد أن الكثير الكثير مما قاله أدباء وفنانون عن الأدب والفن لا يخرج عن كونه هذر مذر! أضف إلى ذلك أن الأسـطورة التي تقول إن المؤلف أدرى بما يكتب مـن غيره قد عفا عليها الزمن. وقد اعترف كثير من الكتاب والفنانين أن النقاد رأوا في أعمالهم ما لم يروه هم، غير أن دكتورنا العزيز في جُمَله هذه يلمح إلى شيء نتفق فيه معه؛ فتشـبيهه ممارسـة الترجمة بالفعل الإبداعي أمرٌ مهم ومركـزي، لا توجد ترجمة جيـدة لا تكون في الوقت نفسـه فعـلاً إبداعياً بالإضافة إلى كونها فعـلاً إدراكياً. كل هـذا لا ينقـص من أهمية مقالة أحمد الصادقي التـي أرى فيها تنظيراً أكثر منه قولاً في التجربة الشخصية كما يقول هو، "ويعني ذلك أنني قد أغفلت قصداً الجانب الأكثر خصوصيـةً في تجربتي والشيء الذي يجعل مداخلتي تجديلاً تضافرياً بين المشـكلات التـي واجهتني وتعالقها بالمشـكلات العامة لأي نشـاط ترجمـي". إلا أن لدينا عتباً آخـر على أحمد الصادقـي عندما يقول: "لذلك فإن الكوني الذي تسـعى إليه الترجمة ضمـن المثاقفـة ليس مجرداً، لأنـه لا يخلو من قواعد مخصوصة، بل إن الخاص نفسـه يشـكل المثال الذي به ينبثق الكوني عندنا ويتخلص من تجريده". وسـؤالنا لماذا هذا الخلـط عنـد الحديث عن الكوني بين الخاص والمجرد؟ فالخـاص لا يقابل المجرد بل يقابل العام، أما مقابل المجرد فهو المُحدد أو المتعيِّن، والخلط بين المجرد والعام خلط شائع عند كثيرين، فالتعميم لابد أن ينطلق من أكبر عدد ممكن من الحالات ويحاول اسـتكناه ما هو مشـترك بينها. أما التجريد كما لا نشك أن أستاذنا يعرف فممكن من حالـة واحـدة، ولا يهـدف إلى التوصل لما هو مشـترك بين الحالات، بـل إلى تخليص الحالة من تلك السـمات التـي تعيِّنها. واللغة مبنية على التجريـد وليس على التعميم أساسـاً. كل مـا قلناه هنـا لا يقلّل من قيمة هـذه المقالة المتميـزة، وإن ركزنا هنا على اختلافنا في بعض النقاط فذلك نابع من إدراكنا لأهميتها ولأننا أردنا هنا أن نثمنها.

ويقـدم لنـا ماهر شـفيق فريـد بحثـاً طريفاً لطيفـاً ذكياً حـول إشـكاليات ترجمة المصطلـح الفلسـفي في اللغة العربيـة، ويجمع في هذا البحث الدقـة والمعرفة الممتازة بمعـاني المصطلحـات الفلسـفية (عـلى الرغم مـن أنه ليس فيلسـوفاً)، والأسـلوب الواضـح السـاخر أحيانـاً الذي يجلـب المتعة لـدى قراءتـه رغم جفـاف الموضوع.

وبالرغم من المعرفة الواسعة والدقيقة لماهر شفيق فريد فإنه جانب الصواب (وهو في هذا يشبه بعضاً من الأساتذة المصريين الذين لا يعرفون أو لا يهتمون بمعرفة ما يُنشر أو يترجم خارج مصر) في قائمته الطويلة/ القصيرة عن "الخوالد أو الأصول التي يكون من العار ألا توجد لها ترجمات عربية"، ويعطي أمثلة على ذلك كثير منها مترجم إلى اللغة العربية خارج مصر. فعلى سبيل المثال ترجم فتحي المسكيني **الوجود والزمان** لمارتن هايدغر ونشره عام 2012. أما "ثلاثية كانط العظيم (**نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد الحكم**)"، فقد ترجم أوّلها موسى وهبة عن الفرنسية، إلا أن غانم هنا ترجم الأعمال الثلاثة عن الألمانية ترجمة ممتازة، فنشر **نقد ملكة الحكم** عام 2005، و**نقد العقل العملي** عام 2008، و**نقد العقل المحض** عام 2013، وصدرت كلها عن المنظمة العربية للترجمة. أما سلسلة **الوجود الكبرى** (ويسميها ماهر شفيق فريد سلسلة الكينونة العظمى)، فقد ترجمها ماجد فخري أستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية، ونشرت عام 1964 كذلك في ترجمة ممتازة. ولا أريد أن أرهق القارئ بقائمة طويلة من ترجمات أمهات الكتب التي نشرتها مؤسسات مثل المنظمة العربية للترجمة وغيرها، إذ يبدو أن لا وجود لها (أو بلغة فريد لا كينونة لها) لأنها نُشِرَت خارج مصر.

ننتقل بعد ذلك إلى المحور الثاني في هذه الكتابات والمتعلق بالترجمة الأدبية. فبعض الدراسات المجموعة هنا تعالج تاريخ الترجمة الأدبية من العربية إلى لغات محددة، كما هو الحال في بحث محمد حقي صوتشين عن الترجمات الأدبية العربية إلى اللغة التركية، وورقة نينو سورماوا حول الترجمة إلى اللغة الجورجية، وتبرز دور الترجمة كجسر بين الثقافات، برغم أنها تخصص الحديث عن أمين الريحاني. أما إيزابيلا كاميرا دافليتو فتتابع عبر دراستها للترجمات الأدبية من العربية إلى الإيطالية عمليات التحول من الترجمة الأكاديمية الاستشراقية التي تنظر إلى العمل الأدبي نظرة فيلولوجية، ولا تهتم كثيراً بالطابع الأدبي ولا بمقروئية الترجمة، إلى الجيل الجديد من الترجمة الأدبية بعد نقد الاستشراق والذي يعامل النصوص الأدبية العربية بوصفها أدبا حين تُتَرجم. أما الدارسة الإيطالية الثانية ماريا أفينو فتنقلنا إلى نهايات القرن

التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والنقاشات بين المثقفين العرب حول ترجمة الأدب والمواقف المختلفة منها بين مؤيد ومعارض، وتؤكد أهمية الترجمة في مسار النهضة العربية وفي التحولات التي ساهمت في تغيير المؤسسة الأدبية والثقافية في تلك الفترة من تاريخنا. ومن نافل القول إننا بحاجة لدراسات أكثر تتابع الترجمات من العربية وإليها، خاصة فيما يتعلق باللغات الأقل انتشاراً، أو حتى اللغات التي لا يترجم إلى العربية منها الكثير كاللغة الصينية.

أما الدراسات الأخرى في هذا المحور فتركز على تحليل ترجمات عربية لأعمال أدبية مهمة ونقدها. فمصطفى الطوبي يعالج نقدياً ترجمات قصيدة لبودلير إلى العربية قام بها كل من مصطفى القصري وخليل خوري وحميد لحمداني وإبراهيم ناجي ومحمد عيتاني، ويبرز ما يراه قصوراً في هذه الترجمات التي فقدت حسب الطوبي شعرية القصيدة، وسبب ذلك "التكلف ما يحملنا على الضحك أحياناً.. وتجشم الأمانة ما يحملنا على الاستغراب في أغلب الأحيان". ويقترح بديلا عن إنتاج التكافؤ (الذي يراه "بؤرة المشكلات") الإبداع الموازي. وبعد استعراض ما يعنيه بهذا يقدم ترجمة شعرية مقترحة بديلة لقصيدة "معزوفة الحزن" لبودلير.

أما خالد محمود توفيق فيقدم لنا دراسة مقارنة لترجمات ثلاث روايات مصرية من الأدب النسائي إلى اللغة الإنجليزية هي العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء لسلوى بكر، والخباء لميرال الطحاوي، وأوراق النرجس لسمية رمضان، ويُظهر عبر هذه المقارنة الإشكالات المتعلقة بترجمة العديد من الكلمات والتراكيب ذات الخصوصية الثقافية التي تشكل صعوبات جمة في عملية النقل إلى لغة وثقافة شديدة الاختلاف (كالنداهة والكلب).

وبالنفس النقدي نفسه يُقوّم شكري مجاهد ترجمة صالح جودت لرواية همنغواي **العجوز والبحر**، يحلل فيها أسباب النقص في هذه الترجمة معيداً إياها إلى القراءة المتعجلة والمعرفة المنقوصة (أو التجاهل المتعمد) بعالم همنغواي القصصي وبأسلوبه، وأخيراً بفرض مذهب أدبي على نص همنغواي لا يتوافق مع الأفكار الموجودة في

النص ولا مع تلك الشائعة في الكتابات النقدية والتحليلية حوله. ويقدم عبد الله إبراهيم دراسة يتابع فيها بعضاً من دراساته السابقة حول شخصية المترجم في الأعمال الأدبية، مخصصاً هذه الورقة للمترجم في ثلاثة من أعمال الروائي الفرنسي/ اللبناني أمين معلوف (ليون الإفريقي، ورحلة بلداسار، وحدائق النور).

لا بد لنا هنا من القول إن الحديث عن الترجمة الأدبية واختلاف القول بشأنها حديث يطول، ويبقى هذا المجال من الدراسات الترجمية محفوفاً بالخطر والمتعة الشديدة، ومليء بالاختلاف والائتلاف، ومن هنا يتوجب علينا الإكثار من تبادل الآراء والحوارات حوله، فلغتنا العربية تتميز بتراثها الأدبي العريق الذي لا يضاهيها فيه سوى عدد قليل من الآداب الأخرى، إلا أننا لا زلنا في حالات كثيرة نترجم آداب الثقافات الأخرى وكأننا نترجم نصوصاً في الكيمياء.

ننتقل عقب ذلك إلى عدد من الدراسات حول ترجمات القرآن الكريم إلى لغات مختلفة، أولاها دراسة عصام بوعزة الطويلة حول ترجمة القرآن الكريم بين الدعوة والمثاقفة. حيث يقسم بوعزة دراسته إلى قسمين يعالج الأول فيها مسائل ومشاكل واختلاف الآراء حول ترجمة القرآن الكريم أو معانيه بين مُحللين ومُحرِّمين، ويستعرض الآراء المختلفة استعراضاً وافياً مركزاً على آراء رجال الدين والقضاء في العقود الأخيرة، ثم ينتقل في القسم الثاني للحديث عن العلاقة بين الترجمة والمثاقفة، مستعرضاً آراء العديد من منظري اللسانيات والترجمة في الموضوع. وعلى الرغم من الإحاطة بالموضوعين سالفي الذكر، فإن "قائمة القراءات الاستراتيجية من منطلق عملنا الترجمي داخل السياق الإسلامي" كما يسميها، تبدو غير مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باستعراض للأفكار والنظريات في القسمين الأولين. كذلك يبدو القسمان وكأنهما بحثان مستقلان دون رابط يجمعهما سوى جمل قليلة في نهاية الدراسة. قولنا هذا لا يقلل من فائدة العرض الذي يقدمه بوعزة.

ويقدم لنا شير علي خان دراسة مُعمّقة ولطيفة حول النسبية الدلالية في الترجمات الإنجليزية المختلفة لآية قرآنية واحدة هي: "الرجال قوَّامون على النساء". ولا يقوم

خان باستعراض الترجمات المختلفة لهذه الآية فقط، بل يقدم عرضاً وتحليلاً تفصيلياً للمعاني والتأويلات المختلفة لهذه الآية في الدراسات القرآنية، والأهم من ذلك أنه يقارن الترجمات المختلفة، ويقوم بجرد مستفيض للدلالات والمعاني المختلفة للترجمات في سياقاتها الثقافية، وبذلك يقترب اقتراباً كبيراً من المدرسة الحديثة من نظريات الترجمة التي تركِّز على النص الهدف في إطاره الاجتماعي والثقافي، في الوقت نفسه الذي لا تهمل فيه مرجعيتها، ألا وهو النص المصدر.

تلي ذلك دراسة نصيرة أدير النقدية لترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، وبحث أمامة خيال المقارن للفظي الدنيا والآخرة في ثلاث ترجمات إنجليزية (صحيح انترناشينال ومحمد مرمادوك بكثال ونعيم جوزيف داوود)، مستخدمة معايير ثلاثة هي اللغة الأم والدين والمنهج، حيث تعالج الاختلافات بناء على استخدام المترجم للمنهج الدلالي أو استخدامه للمنهج التواصلي. أما أحمد شفيق الخطيب فيتناول ما يُسمّيه إشكالات في عشر ترجمات استشراقية لمعاني القرآن الكريم، ويبدأ ورقته بتاريخ موجز لترجمات القرآن الأولى إلى اللغات الأوروبية، ثم ينتقل إلى الترجمات الحديثة نسبياً ليصل إلى استنتاج أن كل هذه الترجمات مُخِلَّة بالنص وتنم عن عداء للإسلام والمسلمين. ويقدم محمد الأرناؤوط بحثاً حول تجارب الألبان في ترجمة معاني القرآن الكريم، معايناً مسألة الخصوصية الثقافية والدينية. كذلك يقدم لنا عيسى مميشي عرضا لترجمات القرآن الكريم في صربيا ومكدونيا.

تعرض هذه الأبحاث النقدية عدة إشكالات، وتحاول في بعض الأحيان فهم الصعوبات الكبيرة التي تواجه المترجم عندما يخاطر بترجمة النص الديني. لكن الملاحظ أن بعض الباحثين ما زالوا يقومون بالتركيز على تصيُّد الأخطاء (وهذا أمر مشروع ومهم)، دون النظر إلى النص الكامل للترجمة ووضعه في السياق الثقافي واللغوي للغة الهدف. وكلنا يعرف صعوبات تفسير النص القرآني وإعجازه اللغوي وفهمه، إلا أن البعض لا يزال يتسرع في إصدار الأحكام والتهم على الآخرين بالتآمر على الدين والحكم على نواياهم.

أمـا المحـور التالي فهو محـور الترجمة والتعدديـة الثقافيـة، وفيه يقدم أولاً عبد السـلام بنعبدالعـالي ورقـة تصلح أن تكون مقدمة لعرض هذه الإشـكالية على المسـتوى النظري، الذي يروم نقد الأفكار التي ترى في التعدد وحدة أصلية "موهومة" حسـب رأيه، وترى في الترجمـة محاولـة لإلغاء الاختلاف. فالتعـدد مبني على الاختلاف وهـو أصله، والترجمة ترمي إلى رعاية الاختلاف وتوظيفه وليست "لخلق القرابة وإنما كفعالية لتكريس الغرابة".

يـلي ورقة بنعبدالعالي البحـث المهم للزواوي بغوره حول مفهـوم الهوية في إطار فلسـفات التعدديـة الثقافيـة. وقـد يبـدو للوهلـة الأولى أن هذا البحـث يخرج عن سـياقات الترجمـة، لكن النظـرة المتمعنة سرعان ما تلتقط الوشـائج التـي تربط هذه الدراسـة بالمفاهيم المختلفـة للترجمة وموقعها مـن الثقافة والمجتمـع. يبدأ الزواوي بغـوره بعـرض الكتابات المترجمـة حول موضوعـه إلى اللغـة العربية، ثـم ينتقل إلى معاينـة آراء المفكرين الكنديين تشـارلز تيلور وويل كيمليـكا (خاصة الأول) حول التعدديـة الثقافيـة. ودون متابعـة تفاصيـل عرضـه يتوصـل الباحـث إلى أن مفهوم تيلور للاعتراف وسياسـة الاعتراف التي يدافع عنها هـي نوع من التطوير للحداثة السياسـية، ولأسسـها الحقوقيـة (خاصـة حقـوق الإنسـان) فيـما يتعلـق بالهويات المختلفـة، ولا يخرج عن مشـاريع الحداثة الغربية بما هو إطـار نظري. ومن الواضح في هذا السـياق أن موقفه النقدي هذا يستمده ويؤسسه على تنظيرات فوكو، وينتهي بالتحذير من "أن سياسـة الاعتراف بالاختلافات قد تُخفي سياسـات في الإخضاع والهيمنـة". وبغـض النظر عن الاتفـاق أو الاختلاف مع هذا التقييـم، فإن الباحـث يقـوم كذلك في بداية بحثه بنقد مقدمة المترجم لكتاب تيلور منابع الذات، وهو محق في نقده مقدمة المترجم. ومن المؤسف أن الزواوي بغوره لم يتعرض بالطريقة نفسها لنقـد الترجمة كذلك[1]. ويتابع كل من حسـن ناظم وعبد النـور خراقي في ورقتيهما مناقشة العلاقة بين الترجمة والتعددية الثقافية وربطها بالمثاقفة.

---

(1) ليس المجال هنا لنقد هذه الترجمة والترجمات الأخرى العديدة التي قام بها المترجم. ومما يؤسف له أن هذه الترجمات صدرت عن المنظمة العربية للترجمة، وهي المنظمة التي كانت دوماً حريصة على توفير ترجمات رصينة وممتازة. أضف إلى ذلك أن المترجم إياه "ترجم" أعمالاً مهمة ما يفرض على المؤسسة إعادة ترجمتها وتقديمها إلى القارئ العربي كما اعتدنا منها.

ويناقش المحور التالي مسائل ومشكلات شديدة التخصص، مثل ترجمة النصوص العثمانية إلى اللغة العربية. وقد كان من حسن حظنا مشاركة اثنين من أهم المحققين والمترجمين للنصوص العثمانية، وهما فاضل بيات وأحمد عبد الله نجم. وقد نذر فاضل بيات حياته لتحقيق الوثائق العثمانية وترجمتها وتحليلها، مما وفر للباحث والمؤرخ مصادر لا غنى عنها. ولمتابعة مسائل الترجمة إلى لغات الشعوب المسلمة قدم مصطفى أميدي بحثاً حول الترجمة بين اللغتين العربية والفارسية، ألحق في نهايته مجموعة من الاقتراحات. يلي هذه الورقة بحث زبير عباسي حول مشاكل ترجمة النثر الأردي إلى العربية. ويقدم سعيد الغانمي بحثاً تاريخياً حول بيت الحكمة في بغداد، الذي كان أول مؤسسة عربية للترجمة، لعلنا نسترجع التاريخ ونتعلم مما أنجزته هذه المؤسسة.

أما المحور الأخير في هذه البحوث فيتطرق إلى جوانب من الترجمة الشفوية والآلية والتتابعية، وفيه بحث محمد يحيى جمال نحو تأصيل دراسات الترجمة الشفوية في العالم العربي، يليه بحث غسان مراد حول التعرف الآلي إلى أسماء العلم في اللغة العربية من أجل ترجمتها آلياً، وأخيراً ورقة محمود كامل محمد سالم عن الجوانب الإدراكية في الترجمة التتابعية: "نموذج الجهد" لجيل و"أسلوب تدوين الملاحظات" لروزان دراسة تطبيقية لترجمة تتابعية من الإنجليزية إلى العربية لثلاثة من المتخصصين.

وقد ألحقنا بالكتاب أربع أوراق بالإنجليزية أولاها ورقة لأليس غوثري عن ترجمة أعمال أدباء الثورة السورية الشباب إلى الإنجليزية، تليها ورقة إدريس منصور حول ترجمة رحلة ابن بطوطة إلى لغة الملاي، يليها بحث محمد أبو المفاضل عن أثر الهيمنة الثقافية الكولونيالية في الآداب الهندية ما بعد الكولونيالية، ورابعها بحث سمر المعلم حيث تحلل خطاب الجماعات الجهادية واستخداماته بعد أحداث أيلول/ سبتمبر.

كلمات ختامية

لفرانتس روزنتسفايج (Franz Rosenzweig) قول مشهور: "إن الترجمة تماثل العمل كخادم لسيدين". وقد كان يعني بذلك صعوبة الترجمة وعدم إمكانية خدمة السيدين (أي النص المترجَم ولغة الهدف) بشكل كامل ومتوازن أي بشكل أخلاقي. لكن هذا القول يبوح كذلك بأن المترجم يؤدي خدمتين وليس خدمة واحدة. فالترجمة بصفتها تدبير المتعدد عبر الحفاظ على الاختلاف والتفرد في عملية الربط بين الثقافات تقوم بإحياء النص المترجَم وإغناء الثقافة الهدف. هذا ما ردده فالتر بنيامين وما شدد عليه قبله جوته حين شبَّه الترجمة بتجديد شباب (Verjungung) النص. ويضيف هايدجر على هذا بالتأكيد على أن الترجمة ليست فقط شرحاً أو عرضاً للنص (Auslegung)، ولكنها تُحوّل النص إلى تراث منقول (Überlieferung)، فالنص المترجَم حسب دريدا محظوظ دوماً حتى عندما تكون ترجمته رديئة. فالعنف المقترن بالتأويل (وليس بعدم الفهم أو المعرفة) كما يقول هايدجر يُخرج اللغة من ضمورها وإعاقتها، ويحقنها بالصحة والعافية كما يضيف دريدا.

المصادر:

الديداوي، محمد. الترجمة والتواصل: دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

الديداوي، محمد. الترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.

الديداوي، محمد. مفاهيم الترجمة: المنظور التعريبي لنقل المعرفة. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2007.

الديداوي، محمد. الكتابة في الترجمة: الترجمة العربية الدولية نموذجاً. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.

عناني، محمد. فن الترجمة. القاهرة: لونجمان، 1993.

عناني، محمد. نظرية الترجمة الحديثة: مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة. القاهرة: لونجمان، 2003.

Bassnett, Susan. *Translation Studies.* London and New York: Routledge, 2002.

Bühler, Karl. *Sparachtheorie.* Stuttgart: Fischer, 1965.

Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories.* London and New York: Routledge, 1993.

Koller, W. "Equivalence in translation theory." In: A. Chesterman. *Readings in Translation Theory.* Helsinki: FinnLectura, 1989.

Lefevere, Andre (ed.). *Translation, History, Culture: A Sourcebook.* London and New York: Routledge, 1992.

Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications.* London and New York: Routledge, 2016.

Newmark, Peter. *About Translation.* Clevedon: Multilingual Matters, 1992.

Nida, Eugene. *Towards a Science of Translating.* Leiden: Brill, 1964.

Pym, Anthony. *Exploring Translation Theories.* London and New York: Routledge, 2014.

Reiss, Katharina. *Translation Criticism: The Potentials and Limitations.* London and New York: Routledge, 2000.

Snell-Hornby, M. *Translation Studies: An Integrated Approach.* Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1988.

Venuti, Lawrence (ed.). *The Translation Studies Reader.* London and New York: Routledge, 2000.

تجربتي مع الترجمة

إمام عبد الفتاح إمام

أود في البداية أن أشكر الإخوة القائمين على هذا المؤتمر لما بذلوه من جهد مشكور في سبيل إعداده وتنظيمه؛ ليظهر على هذا النحو المشرّف. كما أود أن أعتذر عمّا واجهوه من عناء بسبب ظروفي الصحية.

أما بالنسبة لتجربتي في الترجمة؛ فقد بدأت منذ المرحلة الجامعية، وقام فيها أستاذي العظيم الدكتور زكي نجيب محمود بدور بالغ الأهمية، وخصوصًا عندما أصبح مشرفا على رسالتي للماجستير، وكان عنوانها "المنهج الجدلي عند هيغل".

ربما كانت أول نصيحة وجّهها إليّ - وهي محمدة لا أزال أذكرها له - هي أن أجعل المعاجم مهما كان نوعها أقرب الكتب إلى قلبي: "ليكن المعجم أقرب شيء إلى يدك، ولا تقل لنفسك: أنا أعرف هذا المصطلح، وقد سبق لي أن ترجمته" تلك كانت أول نصيحة تلقيتها منه، وهي مشجّعة، وقد استخدمتها منذ نحو شهر مضى، عندما كنت أستعد لمناقشة رسالة دكتوراه في جامعة الإسكندرية، عنوانها "الشخصانية". وكنت في داخلي أعتقد أن هذا المصطلح ليس صحيحاً لغوياً، منذ أن قرأت كتاب مونيه هذه هي الشخصانية الذي ظهر في بيروت مترجماً عام 1956، وأعتقد أن الترجمة أقرب إلى الكلمات الجديدة التي دخلت لغة المصطلحات، خصوصاً المصطلحات الفلسفية، مثل "التاريخانوية" وغيرها من الكلمات الغريبة على أذني..! وهنا تذكرت نصيحة أستاذي الجليل رحمه الله بأن ألجأ إلى المعجم، وعندي المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية في القاهرة، فأسرعت إليه، فوجدت

الكلمة سليمة لغوياً وكذلك مشتقاتها، واسترحت، وحمدت الله كثيراً؛ لأنني لم أنس نصائح أستاذي الجليل! كما أن الرجوع المستمر إلى المعاجم سوف يطلعك على أن الكلمة الواحدة قد يكون لها معانٍ مختلفة تماماً.

ومن النصائح التي تعلمتها من أستاذي أيضاً، وأفادتني كثيراً في الترجمة في بداية حياتي العلمية، أنه طلب أن أتعقب السلسلة التي كانت تصدرها في ذلك الوقت دار المعارف بمصر، وهي: "سلسلة نوابغ الفكر الغربي" التي كانت تتضمن، في نهاية كل كتاب، نصوصاً كثيرة للفيلسوف الذي يكتب عنه، ويترجمها المؤلف لتكون نموذجا يحتذيه القارئ. وقد كتب فيها أستاذي الدكتور زكي نجيب كتابين؛ هما برتراند رسل، وديفيد هيوم، وساق في نهاية كل كتاب مجموعة من النصوص المترجمة إلى العربية حتى تكون مثالا يمكن أن يحتذيه المترجم. ولقد أفادتني فائدة كبرى في ترجمة كثير من المصطلحات الفلسفية، وقد ظهر منها أفلاطون وديكارت، ونيتشه، وبرجسون، وغيرهم من أئمة الفكر الغربي.

وكانت هناك نصيحة غالية ثالثة: ألّا أترجم أبداً النصوص الواردة في الكتب المقدسة: النصوص القرآنية مثلاً، أو نصوص العهد القديم، أو العهد الجديد، بل أنقلها من الكتب المقدسة كما هي. وعلى عهدة أصحابها، وسوف أضرب مثلاً لتوضيح هذه الفكرة المهمة: افتتاحية إنجيل يوحنا. وجدتُ من يترجمها "في البدء كانت الكلمة"، لأن الكلمة مؤنثة، ويترتب على ذلك مدى أهمية اللغة في تاريخ الإنسان، ولولا ظهور اللغة ما استطاع الإنسان أن يتفاهم مع أقرانه، وأن ينشئ الحضارات المختلفة.. إلى آخر هذا اللغو الفارغ الذي ترتب على ترجمته الخاطئة لهذه الافتتاحية[1]. ولو أنه نقلها بدقة كما هي مكتوبة في الإنجيل لأراح نفسه وأراحنا من التفسيرات الخاطئة، لأنه سيجد أنها لا علاقة لها باللغة وأنها مكتوبة "بالمذكر"، هكذا: "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الله الكلمة". فهي تعني السيد المسيح. وفي القرآن نفسه لُقب السيد المسيح بأنه الكلمة: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾ [آل عمران: 45]. لهذا تعلمت

(1) الواقع أن هذا تأليف وليس ترجمة لأنه يخرج تماما عن حدود النص!!

ألا أترجم النص المقدس أبداً، بل أنقله كما هو عند أصحابه؛ فالترجمة ليست نقل كلمات بل نقل أفكار.

وأول صدمة التقيت بها في عالم الترجمة؛ هي ذلك القول المحبط الذي قيل إنه مَثَل لاتيني ونصه: "كل مترجم فهو خائن". ولو أن المثل اقتصر على منْ يحرّف في الترجمة أو يخطئ فيها كالمثال الذي قدمناه قبل قليل لجاز هذا القول، أما تعميم الحكم بأن (كل) مترجم فهو خائن؛ فمن الصعب قبوله. والسبب - في رأي هؤلاء الناس - أن المترجم لن يستطيع أن يكون موضوعياً ودقيقاً؛ بحيث ينقل إلى لغته روح النص الأصلي الذي يقوم بترجمته! ويقال أحياناً: إن المقصود المثل اللاتيني الآخر الذي يقول: "إن الإنسان خطّاء بطبعه" (Humanum est erratum).

أما الصدمة الكبرى التي صعقت منها بالفعل؛ فقد جاءت عندما بدأت أعمل في رسالتي للماجستير "المنهج الجدلي عند هيغل"؛ إذ لم يكن في المكتبة الفلسفية العربية كتاب واحد، لا مؤلفاً ولا مترجماً، عن هذا الفيلسوف العملاق، ولا حتى مقال أسترشد به، وأنا أترجم نصوصه وبخاصة "المصطلحات المعقدة" التي لا آخر لها.

وكانت المشكلة الكبرى أمامي أنني قمتُ بترجمة نصوص من كتب هيغل المختلفة المنطق، ظاهريات الروح، موسوعة العلوم الفلسفية. حتى محاضرات في فلسفة التاريخ. وقد أفادتني هذه النصوص التي ترجمتها كثيراً بعد ذلك بسنوات طويلة، وأصدرت بعضها في كتب مترجمة إلى اللغة العربية، لكن الطامة الكبرى أنني مكثت مدة سنتين أترجم نصوص هيغل المختلفة، وأعاني الأمرَّيْن من هذه الترجمة! من دون أن أفهم شيئاً! واحترت، ماذا أفعل؟ أشار الأصدقاء باللجوء إلى الأستاذ المشرف، لكني سألت نفسي: ماذا أقول له؟ أنا أترجم نصوص هيغل منذ سنوات، لكني لم أفهم شيئا؟ فما الذي أطلبه إذن؟ كنت حائراً، وأشعر بحزن عميق، إلى أن جاء الفرج وعثرت على خيوط "أريان" ابنة ملك كريت التي أحبت "تسيوس"، البطل الأثيني الذي جاء لقتل "الميناطور" الحيوان الخرافي، فأعطته خيطاً، إذا تتبعه خرج من المتاهة التي كان يعيش فيها هذا الحيوان المفترس!

وجاء هذا الفرج على شكل كُتيّب صغير، لكنه كان مصباحاً قوياً؛ أنار لي طريق المصطلحات الهيغلية الوعرة، لمؤلف اسمه (مايرز H. A. Meyers). والكتاب هو: *Spinoza-Hegel Paradox*.

يقول مايرز: "إن هيغل أخذ عن إسبينوزا عدة أفكار مهمة مثل:

التجريد خطر على التفكير (عكس ما يقوله أرسطو)!

الأفكار المجردة هي الأفكار التي عُزلت من سياقها المناسب!

الفكرة المتسقة هي الفكرة العينية!

كل تعين سلب (Determinatio est Negatio)

وقد عكسها هيغل أيضاً فقال: "وكل سلب تعين"!

وبدأ الميزان يعتدل في يدي، وبدأت أفهم النصوص الهيغلية عندما وضعت يدي على "الخطأ الأساس" الذي ارتكبته في ترجمتي وقراءتي، بل وفهمي النصوص الهيغلية. لقد كان هذا الخطأ يتمثل بأنني كنتُ أقرأ هيغل بعيون أرسطو، فأفهم "المقولة" (Category) كما كان يفهمها المعلم الأول الذي استعارها في الأصل من حقل الدراسات القانونية، وكانت تعني الاتهام (categoria)، كما كان عددها عشر مقولات، ولم يفهمها هيغل على هذا النحو، ولم ينظر إليها على أنها تتألف من هذا العدد، بل كلمة "المنطق" نفسها كانت تعني عند أرسطو "دراسة الفكر الذاتي"، في حين أنها عند هيغل تدرس الفكرين الذاتي والموضوعي معاً.

ومن أوضح الفروق بين الفيلسوفين العظيمين؛ قول هيغل في بداية الموسوعة: "المنطق والميتافيزيقا شيء واحد". وعشرات الفروق والاختلافات البالغة الأهمية، مع بقاء المصطلح في الإنكليزية والفرنسية، بل حتى الألمانية، كما هو من دون أن يتغير. ولهذا، أرجو من شبابنا الذي يُقدم على ترجمة نصوص فلسفية؛ أن ينتبه جيداً، فلا تخدعه المصطلحات الواحدة، ويضع في ذهنه أن المعنى قد يكون مختلفاً أتم الاختلاف، فلا يقع في المتاهة التي وقعتُ فيها، ويبدأ البحث من خيوط أريان، ثم يبقى هناك المراجع والمترجم وما بينهما من شد وجذب.

أكتفي بهذا القدر، وأرجو أن لا أكون قد تجاوزت الوقت المسموح به. وأشكركم.

تجارب شخصية في الترجمة

عبد الواحد لؤلؤة

كانت أوّل تجربة لي في الترجمة، خارج حدود الصف الدراسي في الكليّة، مقالا بعنوان "النساء"، وكان ترجمة إنكليزية عن الفيلسوف الألماني شوبنهاور، كلّفني بترجمته إلى العربية أستاذي المرحوم جبرا إبراهيم جبرا، عملاً إضافيّاً؛ لما لمسه عندي من اهتمام خاص بالترجمة. كان في المقال مقتبسات من شعراء ألمان، أبقاها المترجم على حالها من دون ترجمة إلى الإنكليزية، ربما لأنه أدرك أنّها أوقع في النفس من ترجمتها إلى الإنكليزية. لكنه، لحسن الحظ، ألحقها بعبارات مفسّرة، ساعدت على فك رموز العبارة الألمانية.

وكنتُ في بداية جهودي الخاصة في تعلّم اللغة الألمانية. وكانت هناك عبارات باللاتينيّة والإغريقية، إمعاناً في إحراج القارئ غير المتريّث، لكنّي قَبلتُ التحدّي وواصلتُ الترجمة، فأعجب أستاذي بجهودي، وقال: يجب أن يُنشَر هذا المقال. ونشر فعلاً، ولكن بعد تخرّجي؛ إذ رحّبت بنشره جريدة يوميّة، تسبّبت لي بمشكلات مع "القارئات" في مدينتنا، لأنهن حسِبنَ هجوم شوبنهاور على النساء هي آرائي أنا، ولم ينتبهنَ إلى أنني المترجم وحسب، وناقل الكفر ليس بكافر، كما قال الفقهاء!

هو النقل، على رأي جدّنا الجاحظ، وليس الترجمة. ألأنها كلمة هيروغليفية أو فرعونية؟ هل لي بمن يسعفني بجواب؟ مقالة شوبنهاور تلك أفهمتني أن الترجمة ليست محض "نقل" من لغة إلى أخرى بتوسّط القاموس. بل هي "مثاقفة" تريدك

أن تتعلَّـم لكي تُعلِّم. وكيف يكون هـذا إذا لم تتعلَّم لغة الآخرين، لكي "تنقل" من لغاتهـم إلى لغـة بني قومك، و"تنقل" من لغة بني قومـك إلى لغة الآخرين؟ فالناس يحسَـبونكم في داخل السرداب، يقول نزار: "يـا أصدقائي جرِّبوا أن تكتبوا كتابْ"، ويـا حبّذا لو كان ما تكتبون يعي ما كتب الآخرون في مجالات تقترب من مجالاتكم، لنـرى مـن منكم أفاد الآخر، أو اسـتفاد منه. وكيف يكون ذلك مـن دون النقل من اللغة الأجنبية وإليها؟

علمـتُ من أسـتاذي خطُواتٍ يَحسُـن اتّباعها عند التصدّي لترجمـة النص؛ أوّلها "الاستغوار"، أي الذهاب إلى أعماق النص أو"غَوره"؛ لنتبيّن إن كان النص يحوي إشـاراتٍ أو معـاني أعمق ممـا توحي به الكلـمات. عند ذلك نضع إشـاراتٍ مرقّمة؛ لنشرح في الهوامش اللاحقة ما تشير إليه.

وبعد خطوة الاسـتغوار هذه تأتي قراءة شـاملة للنص؛ لتتكوّن في الذهن صورة النـص كاملةً، ثـم تبدأ الترجمة جملةً بعد جُملة. وقد يقتضي بناء الجملة في العربية دمج جملتين من النص الأجنبي أو قسـمة جملة النص الأجنبي إلى جملتين أو أكثر؛ بسـبب أشـباه الجُمل في النص الأجنبـي، لتوضيح الزمانيّة والمكانيّـة. ويعتمد هذا كلّه على معرفة الناقل باللغتين، وعلى ذائقته الأسلوبيّة. وبعد الفراغ من الترجمة، يحسُن العَود إلى العمـل، للتأكّـد من عدم ورود أخطاء إملائيّة أو لغويّة، أو جملة أو كلمة منسـيّة. وقـد يكـون الأفضل العَود إلى هذه الخطـوة بعد فترة راحـة، أو في صبيحة يوم ثانٍ، ومـرّةً أخـرى أكرِّر أن هذا كلّـه يعتمد على طبيعة النص وطوله. وقد يحسُـن عَرض العمـل المُتَرجَـم عـلى مُراجع تثِق به، كأن يكونَ أسـتاذكَ أومن تحسـبه أخبر منك في الترجمة. وهذا من شـيمة تواضع العلماء. وأنا شـخصيّاً قد اتّبعتُ هذه الخطوات في غالب ما أنجزتُ من نقولٍ إلى العربية أو إلى الإنكليزيّة.

كان الأسـاس في عمـلي بالترجمة طوال هذه السـنين يقوم على قناعـة بأن الترجمة تدريـب وتمريـن، وليسـت نظريّـات وآراء. يومهـا لم نسـمع بـشيء يُدعـى "نظرية الترجمة"، ولم نسمع بها إلا في أواخر القرن العشرين. فالترجمة "عمليّة نقل" تتدرّب

عليهـا كـما تتدرّب على السـباحة أو ركـوب الدرّاجة أو سـواقة السـيّارة. يكفي أن تتـدرّب تحـت إشراف "خبير" يعطيـك القواعد الأولى لما تُريـد أن "تتدرّب" عليه، ثم ينزل معك إلى الماء، ويراقب حركات يديك ورجليك، أو يسير إلى جانبك وأنت عـلى درّاجتك، يراقب حركاتكَ مصحِّحا موجّهـا، أو يجلس إلى جانبك وأنت تقود السيّارة، مشجِّعا مصوّبا، حتى يطمئن إلى سلامة مسارك.

وزادُ المترجـم أو الناقـل – قبـل البدء بهذا كلّـه – معرفة دقيقة باللغـة التي ينقل إليهـا، وهـي العربيّة في هذه الحال، نحوا وصرفا واشـتقاقا، مـع معرفة طيّبة بلغة أو أكثـر، مـن اللغات التي قد تكون العربية قد تأثّـرت بها أو أخذت عنها عبر تاريخها. ومعرفة دقيقة باللغة التي ينقل منها، وتاريخ تلك اللغة في تطوّرها وما تأثّرت به من لغات أخرى، ومعرفة عامّة بتاريخ اللغتين وثقافتهما، مما قد يوضّح بعض ما يغمض في عبارة تشـير إلى حدث تاريخي، أو شـخصيّة أو عيد قومي أو حتّى لعبة أو رياضة يمارسها شعب اللغة المنقول عنها. تفيد معرفةُ هذه النقاط في إتقان العمل أو عدمه.

في تراثنـا العربي، في مجـال الترجمة؛ نبدأ بالعصر العبـاسي وبيت الحكمة، في عهد المأمون، أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسـع الميلادي. جمع المأمون علماء في اللغة والأدب من أديان شـتّى يتقنـون اللغتين: العربية إلى جانب اليونانية، أو الفارسـية، وراحوا ينقلون من اليونانية مباشرةً أو بتوسّط السريانية، لغة رجال الدين المسيحي، أو من الفارسـية مباشرة، كما في حالة ابن المقفّع، أو من الهنديّة بتوسّـط الفارسـيّة. لم يكن لدى يوحنّا بن ماسويه، ولا حُنَين بن إسحق، ولا قسطا بن لوقا البعلبكي؛ أيّ "نظرية" للترجمة. بل كانت لديهم معرفة كافية باللغتين، ورغبة في إتقان العمل. بهذا حفـظ بيـت الحكمة التراث الإغريقي الذي اسـتجلبه المأمون مـن بيزنطة؛ إذ كانت الكنيسـة الكاثوليكيـة تـرى في التراث الإغريقـي وثنيّة لا بأس مـن التخلّص منها، بإعطائها لـ "المسـلمين"، وهكـذا دار الزمن، فعادت أوروبا تنقل التراث الإغريقي من الترجمات العربية.

كانـت ترجمة الشـعر من الإنكليزية إلى العربية تحدّيـا في خبرتي في الترجمة، بدأت عـام 1962 بترجمـة قصيـدة صعبة لشكسـبير بعنوان "العنقـاء واليمام"، بإشـاراتها التاريخيـة التي تسـتدعي مقالاً كاملاً للشرح والتفسـير، ليسـتطيع القـارئ أن يعود ثانية إلى القصيدة ليحاول استساغتها. ثمّ كرّرتُ صعوبة ثانية بترجمة قصيدة "صباح الأحـد" للشـاعر الأميركي "والاس سـتيفنز" المتوفى عـام 1955، وكان يُسـمّى "شـاعر الشـعراء" الذي يصعب فهمه إلاّ من الشـعراء. كانت ترجمة القصيدتين مجازفـة تقترب مـن الحماقة، والقارئ العـربي في العراق يتنفّس هواءً وينفث شِـعرا. ولكـن كنـتُ أقول: لماذا لا يطّلع المتأدّب العربي على ما لدى "الآخرين" من شـعر؟ ومثـل هـذا كان مـا دفعنـي إلى ترجمـة "الأرض اليبـاب" رائعة إليوت، بـما فيها من صعوبات لغوية وإشـارات ثقافية، ما تزال تشكّل صعوبة لقارئ اللغة نفسها. لكن وعورة طريق الترجمة يجب ألاّ تعيق الناقل الحريص على ثقافة قومه ولغته.

من جملة ما أسّستُ له في مسيرتي في الترجمة؛ التصدّي للأخطاء الشائعة في ترجمة المفـردات والمصطلحـات، فالكلاسـيكية والرومانتيكيـة – مثـلاً – خطـأ في النحو والاشتقاق، والصحيح: الكلاسيّة والرومانسية؛ لأن النسبة تكون إلى الاسم وليس إلى الصفـة، لأنـك في هـذه الحالة تكون قد نَسَـبتَ مرّتين، وهـذا لا يجوز. الكلاسي أو الكلاسـيّة نسـبة إلى "كلاس" التـي تفيـد بجذرهـا اللاتينـي "الطبقـة المتميّزة في المجتمـع الرومـي"، ومنهـا الأدب المتميّـز الراقي رقـيّ الطبقة المتميّـزة في المجتمع الرومـي. وننسـب إلى الاسـم "كلاس" باليـاء في العربيـة، كما ننسـب إلى ماء، نهر، بحـر، صخر: مائـي، نهري، بحري، صخري. وياء النسـبة في العربيـة تقابل (ic) في الإنكليزية، و(ique) في الفرنسيّة. ومثلها رومانسي نسبة إلى الاسم "رومانس" الذي يفيـد معاني عديـدة، منها الخيال والحـب. والمذهب الأدبي منها هو "الرومانسـيّة"، وليس الرومانتيكي، ولا الرومانتيكية. والأسوأ من ذلك قول بعضهم: الرومنطيقيّة والرومنطيقـي؛ إذ ليـس في الإنكليزيّـة ولا في غيرهـا من اللغـات الأوروبيّة حرف الطـاء، ولا حـرف القاف، فهما من حروف اللغات السـامية المشرقية. والتعريب إلى

"اتّباعـي" و"ابتداعي" غـير موفّق. اتّباع من؟ هذه غامضـة، {ولا تتّبعوا خُطُوات الشيطان}، و"ابتداعي" أشدّ غموضاً، و"كل بدعة في النار"، والعياذ بالله!

والإمبراطوريـة الرومانيّـة المقدسـة يجـب أن يُقال لهـا: الإمبراطوريـة الرومية، نسـبة إلى "رومـة" وليـس إلى "رومانيا". دراماتيكـي ودراماتيكيّة خطأ في النسـبة. درامـي ودراميـة هو الصحيـح؛ إذ يجب الإبقاء عـلى "درامه" ترجمةً وليـس تعريباً؛ لأنـه ليـس للكلمة مقابـل في العربية، مثـل كلاسي وورومانـسي. و"درامه" يجب أن تُكتَـب بالهـاء المربوطة المهملـة، وليس بالألف الممـدودة "دراما"؛ لأنهـا في أصلها الإغريقـي تنتهـي بألِف قصيرة اللفظ، خلافاً للألِـف الأولى الطويلة النطق. ومثلها "موسيقى"؛ لأنها في الأصل الإيطالي "موزِكه"، وليس "موزيكا". ثمّ لماذا لا نعرِّب "دكتاتور" إلى "طاغية"، ودكتاتورية إلى طغيان أو سلطويّة؟ وكلمة "أوتوقراطيّة" إلى الحكم الفردي أو الاسـتبداد، بحسـب ورود الكلمة في الجملـة؟ "أيديولوجيّة" هـي "المذهب الفكري"، "أوليغاركيّة" هي "حُكم القلّة"، ويمكن الاشـتقاق منها بحسـب موقعها في الجملة. "طازج وطزاجة"، فارسي معرّب، أصله "تازة"، فلماذا لا نستعمل الصفة العربيّة الجميلة "غضّ" أو "رَطب"؛ كما قال الشاعر: "كأنّ قلوب الطير، رطباً ويابسـاً". "ساذج وسـذاجة"، كذلك، فارسيّ معرَّب، أصلها "ساده"؛ في وصف امرئ قليل الخِبرة أو عديمها، ومقابلها العربيّ: "غَرير، وغَرارة".

"برنامـج، برامج": فارسي معرّب، أصلها "برنامـه"، ومقابلها العربي: "خطّة أو منهـج أو منهاج"؛ فلـماذا لا نقول: منهاج العمل، أي النهج الذي نتبعه أو نسـير عليـه؟ "الكولونياليّـة"، مقابلها العربي: "الاسـتعماريّة". وثمّة الوصف بـ "رجعي ورجعيّـة"، نسـبة إلى "الرجع" وهو صـدى الصوت، أو الصوت القـادم من بعيد. والأصـح: "رجوعي ورجوعيّة"، أي الرجـوع إلى الماضي من أفكار وأنظمة حكم. وقـد يقـول قائلٌ: إن هـذه المصطلحات قد شـاعت ودرجت على الألسـنة، والخطأ الشـائع خير من صحيح مهجـور. وأقول: إن هذه حِكمةٌ مأفونـة، وفكرةٌ معطوبة، وموقف كسـول من اللغة والتراث. لماذا لا نُصلح ما يُمكن إصلاحه بالاسـتناد إلى قواعد اللغة من نحوٍ وصرف؟

ثمّة مفردات جانَبَتها الدقّة في ترجمتها أو نقلها إلى العربيّة، مثل: "آجنده"، وهي كلمـة لاتينيّـة تعنـي: "جداول عمـل" أو "خطط"، وهـي جمع: "آجنـدُم" المفردة. ولكنهـا غدت في الاسـتعمال الدارج: "آجنـدات"، أي جمع الجمـع، فكيف حصل ذلك؟ ولماذا لا نسـتعمل الكلمة العربيّة الصحيحة: "جدول أعمال المؤتمر هذا اليوم يشمل كذا وكذا"، "وجداول أعمال المؤتمرات القادمة سوف تتلافى كذا وكذا". كلمة "العالم" و"العلماء" في العربية التراثيّة تفيد علماء اللغة والشريعة، وعند التخصيص يقـال: علماء القانـون والذرّة في الاسـتعمال الحديث. ولكن الكلمـة بمعناها الأوّل تُرجِمـت إلى: (scientist) وهذا خطأ، لأن الكلمة في الإنكليزية تعني أصحاب العلوم الصرفة أو التطبيقية، كالكيمياء والفيزياء وأمثالها. فإذا أرادوا "العالم" بالمعنى العربي أو التراثي، مثل علماء الدين والتاريخ؛ اسـتعاروا الكلمة الفرنسـية (savant) المشتقّة مـن الفعل (savoir)، لأنهـا تؤدي المطلـوب. وزارة التعليم العـالي والبحث العلمي تُرجِمـت إلى (Ministry of Higher Education and Scientific Research)، ويكفي القول (research)، وإلاّ أين البحث في اللغة والتاريخ والعلوم الإنسانية؟ كلمة (research) تشمل جميع أنواع البحوث. كلمة "المحافظون الجُدُد" غير دقيقة، مثل "الأفلاطونية الجديـدة" والصحيح: "المُحدَثون" و"الأفلاطونيّة المُحدَثَة"، لأن الأصل يسـتعمل الصفـة اللاتينيّة (neo) وليس (new)، لأن الكلمتـين تفيدان المعنى الذي تفيده صفتا الجديد والمُحدَث، والفرق في المعنى رهيف، فالأفلاطونيّة قديمة، لكنّها لم "تتجدّد" في أصلهـا، بل اتّخذها باحثون لاحقـون مبدأً فكريًا لهم بإضافات وتفسـيرات. قال الشاعر: "سمَوتُ بشِعري عن قديمٍ ومُحدَثِ".

ولأن أوائـل من بـادر إلى الترجمة أو النقـل عن اللغات الأوروبيـة، كالإنكليزية والفرنسـيّة، هـم اللبنانيّـون؛ نجـد بعـض آثـار اللهجـة السريانيـة في ترجمـة بعض المفـردات، مثـل قَلب حرف التاء إلى الطاء، في: إيطاليا، بطاطا، طماطا، طُبّاق (تبغ)، وهـذه يصعـب إصلاحهـا لأنها "جَرَت على الألسـنة" سـنين طويلـة. ولكن ترجمة الكلمة "الإيتاليّة" (moda) إلى "موضة"، قد تسبّبت في نطق اسم الشاعر الإنكليزي (Donne) إلى: "ضن" وهذه عسيرة على الهضم!

وأكـرِّر: إن إتقان لغـة النقل والمنقول، مـع معرفة بثقافة اللغتـين ضرورة لاتّقاء الغلـط الـذي قـد يكون كبـيراً، أو خطـيراً، كـما في ترجمة معـاني القـرآن الكريم إلى الإنكليزيـة مثلاً. كلمة "عبـد" في القرآن الكريم تفيد "العابد" وليس العبد المملوك أو الخـادم (slave, servant)؛ إذ كلمـة "عبـد" بمعنـى العبودية؛ لا تـأتي إلاّ مرّتين لا ثالث لهما، بينما تأتي الكلمة أكثر من 350 مرّة بمعنى العبادة. وقد يؤدّي جهل الناقل بدقائـق اللغـة إلى نتائج مضحكة، كـما في ترجمة الأفلام التي تسـتعمل الكمبيوتر أو كوكل، في الغالب.

ولي ملاحظـة أخيرة على رسـم الأعـلام الأجنبيـة، ذات الحروف التـي ليس لها مـا يقابلها في الحروف العربية. هنا لا بدّ من اسـتعمال الحـروف العربية التي طوّرها الفرس والأتراك والهنود عندما اعتنقوا الإسلام، وهي أربعة حروف صوامت: ڤ، چ، گ، پ، تقابل: v, ch, g, p.

أمّا الحروف العربية التي ليس لها مقابل في اللغات الأوروبية فقد اتّفق الباحثون الأوروبيـون منـذ زمـان طويل على وضع ما يقابـل: ح – خ – ذ – ش – ص – ض – ط – ظ – ع – غ – ق.

وأحسـبُ أن ضبـط اللفـظ للمفـردات الأجنبية لا يقـلّ أهميّة عـن ضبط معاني الكلام المنقول.

تجربة الترجمة وقولها

أحمد الصادقي

إن الغـرض مـن هـذا القول هـو أن أعرض عليكـم تجربتي المتواضعـة في ترجمة بعض الكتب والنصوص الفلسـفية والصوفية من اللغة الفرنسـية إلى اللغة العربية، وسأركز على المعضلات المحايثة لفعل الترجمة بوصفه فعلا مسافرا يحمل معه معاناة حقيقيـة تجعل المترجم وسـيطا بـل أجنبيا بين ثقافتين أو أكثر مـن ثقافة واحدة. وقد ركـزت عـلى هذا الجانب كي تتماهـى معاناتي مع معاناة المترجـين كافة، ويعني ذلك أننـي قـد أغفلت قصـدا الجانب الأكثـر خصوصيـة في تجربتي، الـشيء الذي يجعل مداخلتي تجديلا تضافريا بين المشـكلات التي واجهتني وتعالقها بالمشكلات العامة لأي نشاط ترجمي.

ترجمـة نـص فرنسي كتب أصـلا باللغة الألمانيـة إلى اللغة العربيـة، ويتعلق الأمر بكتـاب الوجـود والزمان لهيدغـر، وترجمة كتـاب فكـرة الفينومينولوجيـا لإدموند هوسرل، وهذا من شـأنه أن يحدد لنا شـكلا معينا من المثاقفة بين لغات ثلاثة. نص اسـتشراقي أغلب نصوصه منقولة إلى الفرنسـية من اللغة العربية وإعادة ترجمة تلك النصوص نفسـها إلى اللغة العربية بعد معاينة عدد من التحويلات التي طرأت عليه في الترجمة الفرنسية. وهنا وجدت صعوبات تتعلق بالعثور على النص العربي الأصلي نظـرا إلى كثرة الطبعـات المتعلقة به، ويتعلـق الأمر بكتاب ابن عربي: سـيرته وفكره للمسـتشرقة الفرنسـية كلود عـداس. وفي هذه الأشـكال من "النقـل" أو التحويل

تختلف المعاناة كما تتنوع محنة المترجم الذي يريد أن يظل أجنبيا واعيا بأجنبيته أمام ثقافتين، وإن شئت قلت: أن يظل ضيفا محايدا.

إن الذي دعاني إلى القول في الترجمة هو تجربتي الشخصية، لأنه لما كانت الترجمة معاناة وامتحانا ومهنة ومحنة كما يقول بول ريكور، فإن الذي ينظر إلى الترجمة من دون أن يحيا معاناتها في تجربة شخصية؛ مثله في ذلك مثل الناقد الفني الذي لا يمارس عملا فنيا، ولا يمكن لتنظيره هذا إلا أن يكون تنظيرا من خارج، فهو بذلك أشبه بالذي ينظر إلى مدينة زارها أول مرة، فيحكم عليها بناء على تلك الزيارة، بخلاف ذاك الذي ولد في تلك المدينة وعاش فيها، عانى مشكلاتها وسعد بأفراحها ومسراتها. والمشكلة هنا هي أن المنظِّر للترجمة يراها من خارج، فلا يرى إلا جانبها القابل للمعاينة الخارجية، المعاينة التي تقف عند حدود الألفاظ المختارة ومدى التماسك الخارجي بينها، إنه يراها بعد انتهاء المترجم من محنته، في حين أن المترجم المجرب يرى مدينة الترجمة من الداخل، ويسعى إلى دفع الآخرين لزيارتها بعد أن يكون قد أخفى محنته ومعاناته عنهم. إنهم يزورونها في لغتهم، ويقارنونها بمدينتهم.

ولما كان للإنسان داخل يسعى إلى إخراجه من باطنه كي يتجلى في أعماله المختلفة، فإن المترجم المجرب أولى من الشخص الذي يُنظِّر للترجمة في الحديث عن محنتها، وهي محنة فيها أيضا سعادة الإنتاج. إن التجربة الشخصية في الترجمة تشكل الأساس العملي لبناء نظري للترجمة، لا لأن العملي هنا إمبريقي محض، وإنما لأن العملي نفسه محكوم بتأمل محايث لفعل الترجمة نفسه؛ إذ يصح القول إن المترجم مدفوع بـ "نظرية" في العمل محايثة لمحنته، وتوجه هذه المحنة بقصد الخروج منها، في حين أن المنظر غير المجرب محكوم بنظرية عامة ومتعالية عن الترجمة؛ على ضوئها يقوم بفعل تقييمي لتجربة الترجمة، فيحكم على الخاص انطلاقا من عام مفترض.

يمكن القول أيضا: إن المترجم يسعى إلى المصالحة بين فاعلين. فاعل يتعلق بالبحث في الألفاظ المناسبة للمجال أو للحقل المعرفي للنص، وفاعل يتعلق بالتفكير في المعاني التي هي أكثر تمثيلا للسياق التي وردت فيه تلك الألفاظ. فإن

كان البعض يقول: لا غنى للترجمة عن نظرية، فإنه من الأصح القول: لا غنى للترجمة عن التفكير. فإن النظرية جهاز من المفاهيم والمسلمات والتوجيهات العامة التي يتم الانطلاق منها من أجل تحليل أو تفسير جوانب معينة من الواقع، وربما القيام أيضا بتأويلها، وبهذا تقوم قبل الشروع في العمل الترجمي وتوجهه، والحال أن هذا من شأنه أن يحصر نشاط الترجمة في هذا التوجيه العام، وهو أمر يضر في نظرنا بالإمكانات الكثيرة التي يمكن أن تسمح بها التجربة. والدليل على ذلك هو اختلاف الترجمات لنص واحد. وحتى إذا صح الحديث عن نظرية في الترجمة، فإنه ينبغي أن نتحدث هنا عن نظرية خاصة تتعلق بحقل معين للترجمة لا يمكنها أن تدعي لنفسها أن تكون نظرية لجميع أنواع الترجمات.

وبناء عليه أردت أن أكشف عن بعض الصعوبات التي سأثيرها في أسئلة أهمها:

هل يمكن النظر إلى الترجمة ضمن علاقة بين نص بوصفه موضوعا والمترجم بوصفه ذاتا، وذلك ضمن فلسفة الوعي، أم إن النص هو في عمقه وجود يختفي وراء لغة النص لينصاع كموضوع لوعي المترجم ولفهمه الدلالات المختلفة التي يرى أن النص يقوم بتبليغها؟ ألا تحمل الترجمة منظورا إليها انطلاقا من فلسفة الوعي سلطة يمارسها المترجم على نص الانطلاق؟

هل يمكن النظر، أيضا، إلى نص الانطلاق بوصفه هو الأصل والمثال والنموذج، وإلى الترجمة بوصفها فرعا ونسخة تجهد للاقتراب من الأصل جهد الإمكان، وذلك من خلال قواعد اللغة ومعاني الفكر، والقيام بعمل تأويلي للأصل من أجل أن يتحول إلى لغة أخرى محافظا على أصليته الأولى. إن النسخة في حقيقتها تقيم علاقة أنطولوجية بالنموذج والأصل بخلاف المظاهر والاستيهامات، وهذا يعني أن الترجمة في إطار العلاقة بالنموذج والأصل تحافظ على ما هو أنطولوجي محدد تاريخيا. فالتاريخ بوصفه مركبا يجمع بين أبعاد كثيرة يتحول فيها إلى ذاكرة لغوية بالمعنى الريكوري، فيتدخل في الترجمة. بعبارة أخرى، أليس انتقال الأصل من لغة إلى أخرى دليلا على تحول الأصل من نظام ثقافي إلى آخر يتحول فيه الأصل إلى

مستوى معين يكون فيه مجرد أفق انتظار، يتجه نحوه نشاط المترجم أم إنه ينبغي استبدال الأصل بالمنطلق؛ كي نبتعد عن مفهوم النموذج النسخة لنقيم محله نموذجا تواصليا هو نموذج المنتج والمتلقي الذي ينتج بدوره ضمن علاقات دلالية متبادلة بينهما؟

هل يمكن عَدُّ نص الوصول مثالا لنص الانطلاق؟ المشكلة هنا في لفظ المثال. فأن أكون مثلك ليس معناه أن أقلدك وإنما أن تكون عندي القدرة على الوجود مثلك. فلقد ناقشت بعضا من طلبتي الذين يرون المثال في ضرورة متابعة عالم حذو النعل بالنعل، والحال أنني بينت لهم أن المثال هنا هو أن تكون أيضا أنت عالما لا تابعا. فلو افترضنا أن تكون الترجمة مثالا للنص الأصلي فإنها ستكون بالفعل تحريفا حقيقيا لا يعبر عن دلالات النص الأصلي التي هي في العمق دلالات تحمل الاختلاف في ذواتها، والترجمة كما يقول الدكتور عبد السلام بنعبد العالي: "ترعى الاختلاف" (في الترجمة، 67).

وهكذا، فإن مراعاة قواعد اللغة الأصلية ليس يعني نقلها إلى لغة أخرى لا تعرف تلك القواعد نفسها. ولذلك؛ فإن صعوبة الترجمة تتمثل في إمكان المحافظة على دلالة القواعد من دون هذه القواعد في لغة الوصول. الدلالة من دون قواعد؛ تلك هي معضلة الترجمة. تكمن مشكلة الترجمة في كونها تنقل الدلالات والمعاني من قواعدها اللغوية الأصلية؛ كي تتلبس بدلالات قواعد اللغة المترجمة، على اعتبار العنف والسلطة التي تمارسها أية لغة بتصنيفاتها على الأشياء والموضوعات والتمثلات والوقائع وعلى المترجم مهما كان متقنا للغتين. محنة الترجمة هي إذن في مدى تمكن المترجم بقواعد الترجمة من دون تسلط قواعد اللغتين عليه. فالترجمة هي بمنزلة فن اللعب بالمعنى الكانطي، عندما كان يفسر الجميل في كتابه نقد ملكة الحكم. الترجمة بهذا المعنى هي قواعد من دون قواعد مثل الفن. إنها قواعد محايثة للترجمة وليست بقواعد مفروضة عليها من خارج. بعبارة أخرى نقول: كما أن للغتين قواعد؛ فللترجمة أيضا قواعد لا تقبل الصياغة في منطوق لغوي، لأنها نشاط

قائم أثناء الترجمة نفسها يبدعها المترجم، ولأن الكوني عندها كوني يصنع باستمرار، وليس كونيا مفروضا عليها من لغة محددة، وانطلاقا من نماذج جامدة.

لذلك، فإن الكوني الذي تسعى إليه الترجمة ضمن المثاقفة ليس مجردا، لأنه لا يخلو من قواعد مخصوصة، بل إن الخاص نفسه يشكل المثال الذي به ينبثق الكوني عندنا ويتخلص من تجريده. والمسألة هنا تتعلق بطبيعة القاعدة ومدى اتساع الكوني الذي تسمح به، وبالخاص الذي يجر هذه القاعدة إلى مستوى المشار إليه. بعبارة أخرى، إن الكوني مرتبط بمدى اتساع لغة ما، ولذلك فإن الكوني لا يوجد على نفس الدرجة. فهناك كوني تحمله الأسماء والمفردات العادية عندما تكون منفصلة عن مرجعها غير اللساني، وهناك كوني رياضي يعرف تطورا مستمرا حاصلا عن تاريخ الرياضيات الذي آل به إلى أنساق أكسيومية في غاية التجريد والعمومية، وكوني فلسفي منحصر في كونية العقل النظري، وآخر ديني تابع لمحاولة الاعتقاد في أن يكون عالميا واحدا يفرض نفسه على كل موجود مفكر، وهكذا. وفي جميع هذه الأشكال نجد قواعد تقوم بتخصيص هذه الكونيات. ومن هنا فإن فعل الترجمة يجد نفسه أمام صعوبة تتمثل في هذه القواعد التي تجر عبارات النص إلى حضارة مخصصة، ونشاطه الذي يريد أن يمدد هذه القواعد إلى نوع من التوافق مع قواعد أخرى مخصصة لعبارات أخرى من حضارة مغايرة. يسعى فعل الترجمة هذا إلى العثور على الكوني في محليات معينة. هل نستعيد هنا مناظرة متى بن يونس والسيرافي؟ إنها مناظرة تكشف - كما يقول عبد السلام بنعبد العالي - عن علاقات القوة التي ربطت الثقافة العربية الكلاسيكية بالثقافات الأخرى، ولا سيما الفلسفة اليونانية، مناظرة تقوم بين كونيتين تتجادلان أحقية كل منهما في السلطة، كونية اللغة العربية الجميلة وكونية المنطق المجردة. لكن إن كان الدكتور عبد السلام بنعبد العالي يعد انتقال النصوص الأجنبية إلى اللغة العربية قديما يطبع هذه النصوص بجمالية هذه اللغة بفعل قوتها التي تمتعت بها في الماضي، فإن الذي يحظى بهذا الجمال اليوم هو نقل النصوص العربية إلى اللغات الأجنبية؛ تبعا لتغير حصل في ميزان القوى. أجل، لكن ماذا بالنسبة إلى النصوص الفلسفية القديمة التي ترجمت إلى اللغة العربية

في العصر الكلاسيكي مع حنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين ومتى بن يونس ويوحنا البطريق والقائمة طويلة؟ يكفي أن نقرأ أيضا نصوص الفارابي وابن سينا وغيرهما لنرى قلق العبارة العربية. لقد لاحظت أيضا هذا القلق في لغة المستشرقين الذين نقلوا نصوصا عربية إلى لغاتهم. بهذا المعنى يمكن أن نخلص إلى أن المترجم لا يعاني سلطة اللغتين فحسب، وإنما يعيش أيضا قلقا ميتافيزيقيا نابعا من وظيفة الترجمة وتشوشاتها التي تضفي على عملية التحويل حيرة دائمة؛ فكم من مترجم غير مقتنع بترجمته نصوصا معينة.

في الترجمة يفرض نص الانطلاق مجموعة من القواعد على إنتاج النص المترجم، وهو إنتاج محكوم بهذه القواعد التي تحول دون تحرره وإبداعه. في هذا المعنى تكون الترجمة نقلا لا تحويلا. هذا لا يعني أن الترجمة الإبداعية تخلو من قواعد، وإنما تكون قواعد يبدعها المترجم ضمن إدراكه العلاقة بين اللغتين، وهي علاقة غائصة في التعاضد أو التنافر الثقافيين؛ فكلما سار نحو التعاضد سهل عليه الأمر، وكلما سار نحو التنافر تعقد عليه الأمر فأبدع؛ لأن التنافر بين ثقافتين هو حصيلة الإرث لا حصيلة التراث الإنساني، والإبداع هو استعادة ما فقده التراث في الإرث. ونحن نميز هنا بين الإرث والتراث؛ فالإرث هو حصيلة التشوهات التي تلحق التراث عبر التاريخ، فتجعله مغلقا داخل حلقة أصغر من حلقات الأبعاد الإنسانية والوضع البشري، والتراث هو حصيلة التجربة الإنسانية في التاريخ العالمي. ففي التراث يكمن جوهر المثاقفة. هكذا نجد هيدغر مثلا يستعيد الاختلاف الذي تم نسيانه في الميتافيزيقا، ضمن منهج يطلق عليه اسم الرد. والرد هنا يحمل معنيين؛ الرد بمعنى الاستبعاد، والرد بمعنى الاسترجاع. استبعاد النسيان واسترجاع المنسي. وليس المنسي إلا الاختلاف الذي ترعاه الترجمة. من هنا، كانت الترجمة تقيم علاقة متحركة بين الذات والآخر، وإن كان الآخر يسكن الذات على نحو غريب كما تقول جوليا كريستفا، فإن الترجمة ستكون هي تحويل ثقافة الآخر بلغة الآخر في ثقافة الآخر بلغة الآخر، غير أن ما يمكن ترجمته من لغة الآخر هو ما يمكن أن نفهمه من ثقافته، وما لا نفهمه من لغته نفهمه من خلال ما فهمناه من لغته.

لذلك، فإن الترجمة لا تضمن الدلالة الحقيقية للنص، وإن كانت تضمنها بصورة اعتباطية نظرا إلى تحكم قواعد لغوية مغايرة بين لغة الانطلاق ولغة الوصول، ولأن الدلالة الأصلية لا وجود لها إلا في الافتراض، وآية ذلك أن نص الانطلاق هو أيضا ترجمة لنص آخر قبله قائم في ذهن المؤلف في صورة كلام حي متعالق مع موسوعة المؤلف؛ إذ يختار من بينها ما يتلاءم مع كتابته النص الذي يصير بفعل الكتابة ميتا تقوم الترجمة ببعث الحياة فيه من جديد؛ إذ بين المكتوب وفعل الترجمة علاقة بعث وإحياء وإرجاع النص الميت إلى التداول الحي. إن النص يحيا في ترجماته كما يقولون، وبها يسافر في الثقافات المختلفة نظرا إلى كونه هو أيضا نتاج ثقافي يحمل الاختلاف في ذاته، وينتقل بينها من أجل العثور على المشترك بينها. غير أنه علينا أن نعرف طبيعة هذه الحياة. حياة النص في الترجمة هي حياة تتخللها تعطلات ومصاعب يسعى المترجم عبر تحليله المباشر لها إلى تجاوزها، غير أنه في تحليله ذاك تنبعث صعوبات أخرى، يمكن أن تشكل موضوع تحليل آخر عند مترجم آخر. لذلك فإن حياة النص في الترجمات هي حياة المصاعب والمشاق والمحن. فكل ترجمة هي أيضا تعويض عن خسارة ما كما يقول ريكور.

يقتضي التعويض عن الخسارة أن يكون المترجم مسافرا بصورة مكافحة؛ لذلك نرى أن فعل الترجمة هو نشاط مسافر يسعى إلى تحويل النص من بعده العمودي إلى بعده الأفقي، من دون أن يقضي على البعد الأول أو يمحوه من وجوده النصي. أقصد بالبعد العمودي ارتباط نص الانطلاق بثقافة معينة، وأقصد بالبعد الأفقي المدى الذي تحمله هذه الثقافة من إمكان الانتشار والاتساع في ثقافات أخرى غيرها ضمن نشاط المثاقفة، وهو بعد يتضمن علاقة كل ثقافة بالإنسانية المشتركة. هذا ما يجعل الترجمة تأويلا وتفسيرا أيضا، تفسيرا لثقافة نص الانطلاق وتأويلا له في اتجاه ثقافة الوصول، وهو أمر تصبح معه الترجمة الحرفية من باب المحال، وليس من باب المستحيل كما يعتقد، إذ المستحيل مرتبط بالتحول؛ فعندما نقول مثلا: إن الأخلاق مستحيلة مع المُلك فمعناه أنها تتحول معه. الترجمة في عمقها هي تحويل وتأويل تفسيري. نقصد بالتفسير الأمانة المقيدة للإبداع التي تجعل نص الوصول

تكرارا لنص الانطلاق، وهو أمر تنفيه تجربة الترجمة نفسها. ونقصد بالتأويل الخيانة الإبداعية التي تحافظ على شكل معين من أمانة النص الأصلي ضمن عملية المثاقفة، ولا تبتعد الترجمة عن هذا المنحى، فهي خيانة أمينة. في فعلها الأول تنصت من أجل التفسير، وفي فعلها الثاني تتكلم من أجل التحويل. ليست الخيانة مراد المترجم؛ فهي مفروضة عليه بفعل ما بين اللغات من فوارق أنثروبولوجية، غير أنه يسعى إلى أن يكون مراعيا وأمينا لهذه الفوارق جهد المستطاع، ويسعى إلى تذويبها عن طريق إبداع مفاهيم جديدة في لغة الوصول، ويقدم لها شروحا في هوامش ترجمته.

إن المترجم والحالة هذه قائم في برزخ اللغتين، ينظر إليهما منه، كي يرى ما يصل وما يفصل بينهما. فلا يرى في البداية إلا العتبات أو البين بين. ثم إنه بعد ذلك يغوص في إمكانات كل لغة من اللغتين على الاستعداد للسفر نحو ثقافة أخرى.

إن إتقان لغة ما يدفع إلى احترام قواعدها أثناء الترجمة، إلى الحد الذي يمكن فيه لهذا الإتقان أن يضعف عملية الإبداع، نظرا إلى التخوف من تحريف تلك القواعد. فكلما ازداد إتقان المترجم لغةً ما ازداد تخوفه على نحو متميز من عملية ترجمة وتحويل مقاييسها الأساسية، وتكون نتيجة هذا الخوف صعوبة فهم نصوصها في نص الوصول. فكم من نصوص ترجمت إلى العربية يصعب جدا فهمها في العربية نظرا إلى نقل المترجم قواعد لغوية بعينها إلى اللغة العربية التي لها قواعد مخالفة. أجل، إن عملية الإتقان تلك شرط ضروري، لكنه ليس كافيا؛ إذ لا بد أيضا من معرفة الحقل المعرفي للنص وتاريخه المفهومي؛ فليس إتقان اللغة الألمانية كافيا لترجمة نصوصها الفلسفية مثلا من طرف من لا يعرف إشكالاتها ورؤيتها للعالم والحياة الإنسانية، وتاريخ التحولات التي عرفتها هذه النصوص في زمانها الباطني، فإن ابن رشد لم يكن يعرف اللغة اليونانية، على حد علمي، ولكنه مع ذلك كان أكثر الفلاسفة فهما لأرسطو.

بالإمكان الاتفاق حول مستوى ما من هذا الاحترام للقواعد، وهذا المستوى الأدنى هو الذي يجعلنا نغوص في حكاية بابل التي أسست للاختلافات والتمايزات

الصــادرة من المجتمع والتاريخ والثقافة، وهـي اختلافات مصحوبة بقواعد لغوية. لكن هذا المستوى الأدنى ليس هـو مقصد الترجمة؛ فالاختلافـات لا تمس القواعد وإنـما أيضا الأمثلة والـدلالات، وقد تنفلت الدلالات عـن قواعدها لتعانق أصلها المشـترك بين مختلف اللغات. نحن هنا على الأقل أمام دلالتين؛ دلالة الأمثلة ودلالة القواعد، ونحن نستند هنا إلى كتاب نظرية الفعل التواصلي لهابرماس. دلالة الأمثلة تمنحنـا إمـكان توليد أمثلة كثيرة لنفس الدلالة، ولكنها لا تمنحنـا القدرة على توليد دلالات جديـدة، كـما يحصل مثلا في قولنا: "ما يصـدق على المثال كذا، يصدق أيضا عـلى المثال كذا"، وذلـك مراعاة لقاعـدة الدلالة، وليـس بمراعاة لدلالـة القاعدة. فمثال الدلالة إنما يقوم بإحصاء الأمثلة المتماثلة في المعنى، وليس في المقاصد الأخرى النفسـية والاجتماعية؛ إذ يمكن للمعنى الواحـد أن تتعدد مقاصده تبعا للوضعيات النفسـية والاجتماعيـة لمتلقيهـا ومنتجهـا معا، والحـال أن قاعدة الدلالـة تتحكم في عملية اسـتقراء مختلـف الأمثلة الدلالية التـي تضفي عليها القاعـدة الدلالية وحدة معنوية مجردة فقط، وليس تمايزا معنويا حاصلا من دلالات تراعي وضعيات نفسية واجتماعيـة متنوعـة. من هنـا تكمن صعوبة الترجمـة في مدى أمانتهـا في نقل الأمثلة بوضعياتهـا النفسـية والاجتماعيـة، وهـو أمر يكاد يكـون محالا حتى لغويـا نظرا إلى الطبيعة المتمفصلة للغة، وعدم التصاقها بالأشياء كما أظهر برجسون ذلك.

لقـد بينـت تجربتي لترجمة نص اسـتشراقي أن الوفاء التام بقواعـد لغة الانطلاق يحمـل معه من المصاعب والمشـاق أكثر مما يحمل من إمكانـات الإبداع والاختراق، وليســت هنـاك ترجمة مبدعة من دون اخـتراق ما لقواعد لغـة الانطلاق، ومن دون العمـل على إبداع مفاهيم جديدة في لغـة الوصول؛ إذ يمكن للترجمة أن تخون بعض القواعـد التـي تحملها تلك اللغة. ما كان يهمني هـو أن أوصل لغة الانطلاق إلى لغة يفهمها العارف للغة الوصول. ففي اللغة الفرنسية، مثلا، تبدأ الجملة بالفاعل ليأتي الفعـل بوصفه نتيجـة لحال الفاعل، وفي اللغة العربية نبـدأ بالفعل كي نعرف بعدها من الفاعل، إذ الفعل يدل على الفاعل كما هو معلوم.

وعندما كنت بصدد إعادة بعض النصوص ذات الأصل العربي في النص الفرنسي إلى اللغة العربية وجدت أن المستشرقة الفرنسية كلود عداس قد يحصل لها أن تترجم لفظا عربيا واحدا في جملة فرنسية، وجملة عربية في لفظ فرنسي واحد، كما أنه من الممكن للترجمة أن تخترق بعض الأبعاد الدينية للغة الانطلاق، وذلك عند ذكرها للنبي محمد دون إردافه بصلى الله عليه وسلم مثلا. وهو حاصل في النص الأصلي. وكأن المترجم يعزف على آلة الأكورديون. فهو ملزم بتقديم تفسير للفظ في جملة أو جملة في لفظ، وليس ملزما بأن يكون محايدا حيادا مطلقا. إنه فنان يمدد ويقلص، يترجم ويعلق، يبني معاني انطلاقا من مواد اللغتين. إنه لاعب ممتاز ضمن لغة "ثالثة". هذه اللغة الثالثة ليست دولية أو كونية وإنما لغة يبدعها المترجم نفسه من دون أن يتمكن من إخراجها إلى حيز الوجود، لأنها لغة لا تندرج ضمن التواصل الاجتماعي، وإنما هي تواصل قائم بين المترجم واللغتين. فهي مونولوجية تلقائية مثلما نتحدث عن فلسفة تلقائية عند العلماء. في هذه اللغة التلقائية يتصارع وعي المترجم مع لاوعيه، فتكون الترجمة هنا بمنزلة جلسة تحليلية نفسية يكون فيها المترجم معالجا لذاته ومعانيا من هذه المعالجة.

وهناك أيضا مصطلحات تتعلق بالكوسمولوجيا الإسلامية، مثل الحديث عن القلم الأعلى واللوح المحفوظ وسدرة المنتهى والإمامين والعرش والكرسي والقدمين، والحضرات والمقامات والمنازل والتنزلات والمنازلات إلخ، فضلا عن ترجمة أسماء الأعلام والأماكن؛ بحيث تتعرض لتغير يتعلق بنطقها، وكذلك بترقيمها. ومن الصعب للترجمة أن تحافظ على الرمزية الدينية لهذه المفاهيم، وهو أمر يتعلق أيضا بصعوبات تتعلق بترجمة النصوص العقائدية، فضلا عن ترجمة النصوص الشعرية، فلما كانت الغاية من نصوص الاعتقاد هي الممارسة التعبدية فإن الترجمة لا تنقل هذه الممارسة معها كما أنها لا تستطيع أن تترجم الصوت والإيقاع المرتبطين بالشعر، ومن المحال ترجمة الموسيقى، وأعمال ثقافية أخرى مثل المعمار والنحت الخاضعين لقانون الجاذبية، وكذلك الرقص والتشكيل. من المتعذر ترجمة هذه الأعمال، ولكن يمكن نقلها ضمن عمليات الاستيراد أو التصدير. هذا فرق

نقيمـه بين النقل والترجمة. بناء عليه؛ فالترجمة تحويل يراعي أطرافه المختلفة. من هنا معاناة المترجم في سفره التثاقفي.

إذن، تتعقـد الترجمة أكثر عندما يكون الأمر متعلقا بالنصوص الاسـتشراقية؛ إذ أننا لا نكون هنا أمام نص الانطلاق ونص الوصول، وإنما أمام انطلاقين ووصولين، أمـام عمل تجديلي تضافري يكون فيه نص الوصول هو نفسـه نص الانطلاق ونص الانطـلاق أيضا نص الوصول، مـع اختلاف حاصل في الانطلاقين وفي الوصولين، وهـذا الاختلاف نابـع من التقاء اللغتين، يحافظ المترجم عليه. لسـنا هنـا أمام دائرة يجـد فيها النص الاسـتشراقي عند عودتـه إلى اللغة التي انطلق منهـا هويته الأصلية أو معنـاه الأصـلي، فإن تحويـلا قد جرى عليـه. وأكثر من ذلك فإنـه لا يوجد معنى أصـلي، لأن كل معنـى وراءه معنى آخر لا يوجد في الألفـاظ. فإن كان الغزالي يقول في معـرض حديثـه عن دلالة الألفاظ على المعاني: "إن مـن طلب المعنى من الألفاظ كمن طلب المغرب وهو يستدبره"؛ فإن هذا يعني في نظرنا أن اللفظ لا يحيط بالمعنى ولا بأصله وحقيقته، وأن كل باحث في التاريخ يسـعى لإظهار الأصل فإنه لن يعثر إلا على أصل مفترض، ولن يجد أمامه معنى يُعَدّ هو الحقيقي؛ لأن التاريخ يكشـف عـن الاختلافات الثقافية وليـس عن أعراق. يكفي أن نتوجه بفكرنا نحو الفلسـفة الجذرومية عند دولوز لنعرف أن الأصل هو دائما مفترض فقط.

بنـاء عليـه؛ لا ترعى الترجمة هوية غـير اختلافية، إذ الهوية اليـوم لم تعد تفهم كما هـو الحال في المـاضي، فإنه مع فلسـفة الاختلاف صـارت الهوية تغتنـي باختلافاتها وتنوعاتها وتثاقفها مـع الهويات الأخرى. ويمكن القول: إن الترجمة تقوي الهويات الثقافيـة بالاختلافات الثقافية. هـذه هي المثاقفة. فالمثاقفة حـوار بين هويات ثقافية يعترف بعضها ببعض، ويدرك كل منها إمكاناتها ونقائصها ضمن هذا الحوار الذي يؤسـس للتعارف والاختلاف وليس للتطاحن والخـلاف، فترى كل هوية ثقافية ما يكملهـا في هويات أخرى، وهذا هو معنى الصداقة التي يتوجب عقدها في المثاقفة، الصداقـة التي تعني أن كل ثقافة تجد ما يكملها في ثقافة أخرى، مثل العلاقة القائمة بين صديقين؛ إذ الصديق هو من يتمم ما هو ناقص عندي. الترجمة بهذا الاعتبار تمد

الجسور بين الثقافات لعقد صداقات بينها. بفعل الترجمة، إذن، يتقوى الاعتراف بين الثقافات. لذلك إن قلنا عن المترجم: إنه مسافر، فإنما هو يسافر في الفكر واللغة من أجل إقامة الاعتراف بين الشعوب والأمم والديانات. إن الوعي المرتبط بالترجمة ليس بوعي قار، وإنما هو دوما مسافر لا يرفض التأويلات المختلفة المتعلقة بفهم العالم في مجموعه؛ لأنها تأويلات تتصف بنوع من التفكير التأملي الذي يسمح لنا بتبني منظورات أخرى غير تلك التي ترتبط بسياق تقاليدنا الخاصة، ويضع تجاربنا في علاقة بتجارب حضارية أخرى، فتكون للترجمة بذلك أهمية كبرى في انفتاح ذواتنا على الآخرين، وهو انفتاح يجعلنا نعيد النظر في التقاليد التي تتشكل فيها الهويات الثقافية. بناء عليه، لا تحول الترجمة نص الانطلاق فحسب، وإنما تعمل أيضا على تحويل قارئ نص الوصول، تحويله من تقليد منغلق على نفسه إلى تقليد منفتح على التقاليد الأخرى. يعمل المترجم، والحالة هذه، على توسيع الهويات وإقرارها بالاختلافات، ويجبر القارئ أيضا على السفر، مثله. إن الترجمة بهذا الاعتبار لا تجعل من الثقافة أن تكون ثقافة فحسب، وإنما تدفعها إلى الوعي بذاتها بوصفها ثقافة من بين ثقافات أخرى، إنها تنقلها من مستوى الوعي المباشر إلى مستوى الوعي التأملي.

أن يكون المترجم مسافرا ليس يعني أنه يسافر من، إلى، وإنما هو يسافر في...، إنه يسافر في اللغة وفي إمكاناتها التعبيرية بعد أن تكون مفصولة عن دائرة الاستعمال اليومي. فهو يسافر في عائلة اللغة، في شبكة المفاهيم والكلمات والنصوص التي تكونها عن الأشياء والموجودات في العالم وعن الإنسان في العالم، وفي ذاكرتها، أي في شبكة من المفاهيم التي تجره إليها. تستضيفه ضمن مراعاته لقواعد الضيافة. فهو لا يفرض عليها شروطا من حيث هو ضيف، ولكن لغة الانطلاق كمضيفة لا ينبغي أن تخنقه في دوائر استعمالاتها الخاصة. هنا نكون أمام سمة مهمة للترجمة، وهي أن اللغة تدعو الأجنبي والمحايد الذي هو المترجم كي تستضيفه، وكي تنعم به، وتسعى إلى إخراجه ما أمكن من دائرة الحياد؛ كي تجعله مناصرا لها. هنا تكمن صعوبة أخرى تظهر في كون أن المترجم يريد أن يبقى في العتبة ولا يسكن داخل لغة بعينها. والمقصود بالعتبة أن وجود المترجم هو وجود برزخي يقوم في بحرين

لا يبغيـان، بحر الثقافتين التي لا يجـب أن تبغي إحداهما على الأخرى، بل عليهما أن تعقدا الصداقة النابعة من وجودهما الإنساني.

ويمكن القول، بناء على تجربتي، إن المترجم ليس ضيفا فحسـب، وإنما هو أيضا مضيـف لثقافتين. فهو الضيف المضيف ضمن رحلة لا تنتهي إلا عندما يتوقف عن الترجمـة. إن تجربتي الشـخصية جعلتنـي دائما في حوار بيني وبين النـاشر الذي كوّن لجانـا في الترجمـة، كلـما بعثت له فصـلا أو فصلين أخضعـه للقراءة مـن طرف لجان متخصصـة، في اللغـة، أو في الأعـلام، أو في أسـماء الأماكـن، أو المصطلحـات، إلى الحـد الـذي راجعت فيه النص الأصلي مرات عديـدة، كل مراجعة منها تنصب على جانب معين من النص. وهذا يفيد أن الترجمة ليست عملا فرديا خالصا، لا سيما وأن المترجم يسـعى إلى التخلص من حياتـه الإمبريقية ليعانق حياة ترانسـندنتالية يكون فيهـا ممثلا لثقافته أمـام الثقافات الأخرى، ومسـتوعبا هذه الثقافـات داخل ثقافته، والمقصود بالحياة الترانسـندنتالية أن يكون أنا المترجم كونيا جهد الإمكان، من دون أن تكـون هـذه الكونية مجردة تنتزع من الثقافات خصائصهـا التي لها في هوياتها. إن التجريـد هو ما يقوم به العقل الأداتي والاسـتراتيجي، وهو العقل الذي يصنع عالما موضوعيـا يلحـق الـضرر بالعالم المعيـش، إنه يجعل هـذا العالم الأخير مشـيَّئا بتعبير لوكاتـش، وينـزع السـحر من العـالم بتعبير ماكس فيـبر، ولا يعير للعقـل التواصلي اهتمامـا بتعبير يورغن هابرماس، ويحصر العـالم في التقنية ونظرية المعرفة ولا يتمكن من بلوغ الوجود الأنطولوجي لـلـ "إنسان" - في - العالم بتعبير مارتن هيدغر. بهذا المعنـى تكون الترجمة امتحانا صعبا. غير أن هـذا الصعود من الأنا المعيش نحو الأنا النظام، من الأنا المقياس إلى الأنا المشترك إن كان يجعل المترجم كونيا بقدر الإمكان، فإنه ينبغي لهذه الكونية أن تراعي الاختلافات بين الثقافات المختلفة فيربط الجسـور بينها، جسـورا تسـمح للغة الوصول بدورها لتسـافر معه في عالم من الأفكار التي لم تكن ربما قد عرفته في محليتها، فيتم وضع هذه الثقافة نفسها في امتحان يتعلق بمدى تواصلهـا مـع الغير ومدى الكونيـة التي يفترض أنهـا قائمة في محليتهـا، تتأمل ذاتها وتفكر في مدى اتساع رؤيتها إلى العالم. إننا نفترض أن كل محلي يحمل في باطنه كونية

يشـترك فيها مع غيره. غير أن هذه الكونية المشـتركة ليست أفقية وإنما هي في العمق عموديـة توجـد في أعـماق كل ثقافة بعينهـا، بعبارة أخـرى إنها لا تـدرك في المظاهر الثقافيـة وفي الوظائـف الظاهرة لكل ثقافة معينة، لأن الملابسـات التاريخية للوجود الإنسـاني وتحولات هذا الوجـود في التاريخ هي التي تجعلنا نبتعـد عن هذه الكونية المشـتركة. فكلما اتجهنا في سلم الحضارات صعودا حصل نوع من التمايز بينها، وكلما اتجهنـا عموديـا في أصول كل ثقافـة عثرنا على هـذه الكونية التي أخفتهـا المحليات الثقافية. ينبغي، والحالة هذه، أن نتوجه بنظرنا أثناء الترجمة نحو العثور على المشترك بـين الثقافتـين، لأنه هـو الذي يجعلنا نفهـم المختلف في ما بينهما، تمامـا مثلما نفهم ما لا يقبـل الترجمـة من خلال ما هو قابل للترجمة من نص الانطلاق. فالمترجم رسـول الثقافة لا ناقل لها. إنه رسـول مؤول لا ناقل، وهو مؤول، لأنه يحيا في ثقافة. قد نعد التأويـل هنا بمعنى إرجـاع نص الانطلاق إلى أوله. وأوله هو قبل أن يكون مكتوبا، أي ما يزال في صورة كلام حي، فينصت المترجم إلى هذا الكلام، وإلى عملية تحويله إلى نـص كي يـدرك الإكراهات التي تفرضها الكتابة عليـه، لأنه هو أيضا يحول هذا النـص في ذهنـه إلى كلام قبل أن يثبته في الكتابة. ومن هنا يقيم علاقات تضافرية بين الكلامين ليعرف في الأخير ما الذي عليه أن يسجل وما الذي عليه أن يتخلى عنه، إذ عليه أن يختار، وكل اختيار يحمل مسلمات خفية، عليه أن يضعها في واضحة النهار.

كل ثقافـة لها خصوصياتهـا المحلية في نفس الوقت الذي لهـا كونيتها التي يمكن بها أن تشترك مع الثقافات الأخرى في عدد كبير من العناصر الثقافية. وأنا هنا لست في حاجـة إلى التذكـير بالنظريـة الانتشـارية أو التوزيعيـة في الأنثروبولوجيا الثقافية التـي تقول بوجود مصدر واحد لكل الثقافات في العالم، وإنما أحب أن أبدي وجهة نظر أخرى هي: إن قبلنا نظرية الانفجار الكبير الذي منه انتشر الكون واتسـع، وما يزال في إطار من الفوضى المحسـوبة، وإن افترضنا أن الإنسـان جزء من هذا الكون تـسري عليـه نفس القوانـين الكونية، فـإن الثقافات هي بدورها ذات أصل إنسـاني واحـد انتشرت بدورها وتوزعت وانقسـمت. ولما كان من المحال العودة إلى النقطة التـي صدر عنها هذا الانفجـار، فإنه من المتعذر أيضا العودة إلى أصل الثقافات. إنما

نجد في كل عنصر مادي في الكون صدى لهذا الانفجار الكبير، وكذلك نجد في كل عنـصر ثقافي صدى لأصله المشـترك مع عناصر ثقافية أخـرى في مختلف الحضارات والبلـدان. المثاقفـة، والحالة هـذه تتبع هذا الصـدى وتنصت إليـه، وكذلك الترجمة تأخـذه في عـين الاعتبار. وما قبل الانفجـار غير معلوم لنا. ويمكـن أن يكون مجرد افـتراض لا حقيقـة. ولكـن الافتراض هو الموجـه دوما إلى البحـث وليس الحقيقة. وإن الحقيقـة في تصورنـا هي البحث المسـتمر عنها، يعني المـضي في الطريق من دون ادعاء بامتلاك الحقيقة النهائية، لأن من يدعي امتلاكها لا يمكن أن يكون إلا متطرفا ومتعصبا يفرضها على غيره.

إن للثقافـة في تصورنـا وجهـين؛ وجهـا ظاهـرا ووجهـا باطنا. الظاهـر منها هو المحلي، والباطن هو الكوني. كل ظاهرة ثقافية تقوم بهاتين الوظيفتين. لقد لحظ روبير ميرتـون أنه يمكن للوظيفة الظاهرة لظاهرة ثقافية معينة أن تكون غير عقلانية، مثل الممارسـات الطقوسـية وغيرها، وهي محليـة، ولكن وظيفتها الباطنـة عقلانية تتمثل في كونهـا تعيد المجتمع إلى علاقات الاسـتقرار والتماسـك، وهي كونية. فالتماسـك الاجتماعـي هـو ما تطلبـه المجتمعات اليوم طريقا إلى التماسـك بـين المجتمعات من خلال عملها التثاقفي. وهكذا فإني أقول: إن إشـكالات المثاقفة في علاقتها بالترجمة هي حقا إشكالات، غير أنها قابلة للحل في بعض منها على الأقل، وذلك أن تعمل، على سـبيل المثال، على تماسـك المجتمعات البشرية داخل هذا الكوكب الذي لم يعد يطيق الصراعات والحروب وأسلحة الدمار الشامل التي تنذر بكوارث طبيعية.

مـن صعوبـات ترجمة النـص الاسـتشراقي المتعلق باللغـة العربيـة، حيث يجري تحويـل النـص العـربي في لغة المسـتشرق، تحويلا قد يسـتغل مـن أجـل أيديولوجيا معينة لم يعرفها أصلا، وهي نفسـها أيديولوجيا ليسـت قائمة في اللغة، وإنما في ذهنية المسـتشرق. والأمثلـة على هذا كثـيرة. من ذلك؛ ما يرد في كتـب التراجم والطبقات التي يعلق عليها المستشرق بوصفها منتخبات ومنتقيات، تسرد علينا أسماء وأعلاما، تتكـرر عند تراجمـة آخرين، بغض النظر عـن البنى الاجتماعيـة والتاريخية المتحكمة في توجهـات هـؤلاء الأعلام، بـل إنها تراجم لا تفيـد في معرفة الأوضـاع التاريخية

والاجتماعيـة لعصرهم، غير أنه إن كان ما يقوله هذا المستشرق صحيحا، فإنما يريد مـن وراء ذلـك تبيـان النقـص في هـذه التراجم مقارنة بالدراسـات التـي تحصل في الغرب، يعني تبيان أن العقلية العربية أدنى من عقلية الغرب على كل حال، وهذا من المسـلمات الخفية التي أشرت إليها أعـلاه. ولقد عانيت ذلك، ولذلك كانت ترجمتي مصحوبة بتحقيقات ونُقول أوردت كثير منها في هوامش النص الذي ترجمته.

من مهمة المترجم، إذن، أن يكون أيضا محققا، يرجع إلى المتون الأصلية ويتمم ما تغافلت عنه الترجمة الاسـتشراقية. هناك أمر آخر هو أنه في حوار بيني وبين الناشر، وبينـه وبـين المؤلفة، تراجعت المؤلفة عن بعض الآراء التـي نقلتها عن النص العربي نفسه، لا سيما وأنها لا تتلاءم مع الحالة التي تعرفها العلاقة المتوترة اليوم بين الشيعة وأهل السنة. وهذا يفيد في تصوري أن تكون الترجمة في خدمة وقتها وعصرها. هذه هـي الخسـارة الرابحة. فنحن لا نترجم مـن دون غاية معينة، وإنـما نترجم من أجل غاية أساسية هي المثاقفة وفتح قنوات الحوار بين الثقافات، فضلا عن مراعاة ملاءمة الترجمة لحاجات زمانها، مثلما حصل الأمر، مثلا، عند ترجمة علوم الأوائل أو العلوم العقليـة إلى الحضـارة العربية الإسـلامية. ومن هنا، على المترجـم أن يعرف حقا لماذا يختار في ترجمته نصوصا بعينها.

مـن صعوبـات الترجمة أيضا أن المسـتشرق ينقل فقـرة أو حتى جملـة واحدة من مجلد ضخم، ويضعها بين مزدوجتين، وهو وضع يمنع من التصرف فيها، إنه وضع يلزمنـي بوصفي مترجما محققا البحثَ عنها كي أرجعها سـيرتها الأولى. تحملني هذه الصعوبـة على قراءة فصول من مجلد فاحصا هذه الفصول من أجل العثور على تلك الفقـرة أو الجملـة، خصوصا وأن الطبعات التي يسـتند إليها المسـتشرق نادرة جدا، وكنت إذا لم أعثر على هذه الطبعات أبحث في مؤلفات أخرى وطبعات أخرى علني أعثـر عليها، وهو ما يجعلني أنتقـل بين دور النشر والمكتبات أياما كي أعثر على جملة واحدة منقولة عن أصلها العربي، فهذه الجملة أو تلك الفقرة ترد عند المؤلف ضمن صفحـة 120 مثـلا، وأجدها في صفحة 241 بناء عـلى الطبعة المتوافرة عندي. فكم مـن جملة واحدة قد لا تتعدى أربع كلمات يسـتغرق البحث عنها في أصلها أكثر من

أسبوعين، وكم من كتاب تمت الإحالة عليه، فوجدت صفحاته قد اهترأت بفعل الزمان فتكاد تتمزق بأدنى لمس، دع عنك المخطوطات التي تصعب قراءتها، والخالية من نقط وفواصل، وهلم جرا. هذه محنة تخص ترجمة النص الاستشراقي. فأنا لست مضطرا إلى التحقيق أثناء ترجمة نص فلسفي بالفرنسية إلى اللغة العربية، والحال أن التحقيق ملازم لترجمة النصوص الاستشراقية.

من الصعوبات الأخرى تدقيق أسماء الأماكن والأعلام التي في أغلبها تتغير نبرة نطقها الأصلي في لغة المستشرقين. فـ "ماهوميت" ليس هو "محمد"، و"آلي" ليس هو "علي"، وقس على ذلك أسماء الأماكن التي ترد في النصوص العربية نفسها مختلفة في ترقيمها، فضلا عن ذلك، وما سأذكره هنا يحتاج إلى المزيد من النقاش يتعلق بترجمة اسم الجلال "الله" إلى مختلف اللغات. ويمكن أن أقول: إن الله ليس هو Dieu، لأن هذا الأخير يقبل الجمع les dieux، والاسم "الله" خارج عن هذه الجملة، فهو غير قابل للتصرف فيه، بخلاف اسم "الإله" الذي يقبل الجمع، أعني الآلهة. ولذلك أحذر من أولئك الذين يتحدثون عن موت "الله" عندما يترجمون la mort de dieu عند نيتشه. فهو لم يعرفه كي يقول بموته، بل لم يعترف به الغرب المسيحي.

وأقدم هنا مثالا على الحوار الذي جرى بيني وبين مدير المدار الإسلامي على سبيل التوضيح. فلقد كان يسألني وكنت أجيب؟

Levante ترجمتها إلى العربية هي إفراغة أو شرق الأندلس.

l›Aljarafe : ترجمتها هي الشرف، وهي اسم لمدينة، ولذلك وجب كتابتها بخط مائل هكذا *الشرف* أو مدينة الشرف، كي لا تختلط بالشرف بوصفه قيمة وهي من أغنى بقاع إشبيلية، ووردت في سياق آخر باسم واسطة العقد، وأيضا باسم باب الشرف، وبلدة الشرف.

وكان مستهتراً بذكر الاسم "الله"، والاستهتار يفيد الذكر القائم أبدا وبلا توقف. فالاستهتار يشير إلى أن الذاكر غارق في الذكر.

اسم بول يرد أيضا باسم بولس أو بولص.

كذلك اسم ابن أب التوزري من دون الياء (ورد في النص الأصلي هكذا وليس ابن أبي التوزري)

أبو عمران الميرتلي أو المرتلي أو المارتلي، وهو اسم وارد بهذه الصيغ في النصوص العربية.

مكان الازدياد والصحيح مكان الولادة، غير أن الكلمة المستعملة هي دارجة في المغرب وهي حديثة. وعند البعض مدينة الولادة.

نزول الوحي نجوماً وليس مُنجماً في النص الأصلي يثير صعوبة.

زهرة الآداب للحصري. ورد في كتاب محاضرة الأبرار: "زهرة الأدب للحضري" هكذا، ولكن الصحيح هو زهر الآداب وثمار الألباب، لأبي إسحاق الحُصري القيرواني، تحقيق الدكتور زكي مبارك.

إيرانيون أم فرس؟ هناك فرق بين ذكر "إيراني"، و"فارسي"، غير أنني التزمت الترجمة. فعندما تذكر عداس "إيراني" أكتب: إيراني، وعندما تذكر "فارسي" أكتب: فارسي.

طبعة بنشنب والصحيح بن شنب (الصحيح بن شنب، ولكنها ترد ملتصقة في ترجمتها الفرنسية).

وثلى في مسجدها صلاة الجمعة. ثلى مشتق من ماذا؟ ثلى في مسجدها صلاة الجمعة، يعني أنه صلى في مسجدها صلاة الجمعة. غير أن هذه اللفظة نادرة الاستعمال.

بعيد من قادس (يقال أيضا: قادش).

وبمدينتي جبلقا وجبرصا، هل من الممكن أن تشرح عنهما أكثر؟ وأين تقع المدينتان؟ (ربما تكونان مدينتين متخيلتين، مثل سيحان وجيحان، والواق واق... إلخ؛ إذ الأمر يتعلق بأرض أخرى، وبجبل قاف، ولست أدري أين يقع جبل قاف في جغرافية الأرض وكذلك هاتان المدينتان).

(ص215 (هامش33) س1) كلمة: موقف اللَّيْسية مـاذا تقصد بهذه الكلمة؟ الرجـاء التوضيح (تعني هذه اللفظة الشـك في وجود الحقيقة وإنكارها، وهي لفظة مشـتقة من الفعل: ليـس، أي تعني النفي والعدم. فالفيلسـوف الكندي مثلا عندما عبر عن الخلق من عدم قال: تأييس الأيسـات مـن ليس، أي وجود الموجودات من عدم).

- (س12) كلمة: قاطية Qatia ما هو الاسـم المقابل الآن؟ وهل هو في فلسـطين أم مـصر؟ (وردت في رحلـة ابـن بطوطة باسـم قطيـا. يقول ابن بطوطـة في رحلته: "ثـم وصلت إلى الصالحية، ومنهـا دخلنا الرمال، ونزلنا منازلها [...] ومن منازلها قطيا المشـهورة، وهي بفتح القاف وسكون الطاء وياء آخر الحروف مفتوحة وألف. والنـاس يبدلـون ألفها هاء تأنيـث، وبها تؤخذ الـزكاة من التجار وتفتـش أمتعتهم ويبحـث عـما لديهـم أشـد البحـث"، وإذن، فـإن قَطْيًا من منـازل الصالحيـة بها يتم الحصول على ما نطلق عليه اسم جوازات السفر).

(ص311، س20-21) كلمة: والمغول في الشرق أخطر عدو، لم يستطيعوا أبداً القضـاء عليـه، ضربوا عنق الخليفة، هنـا يوجد كلام ناقص أو كلمـة ناقصة (طبعا، يتعلـق الأمر بالفعل لم يسـتطيعوا، أي المسـلمون. وإذن، يمكـن أن يكون الصواب هـو: ففي الوقت الذي أنهى فيه المسـيحيون إعادة الأندلـس إليهم من جديد (فلقد سـقطت إشبيلية سنة 646/ 1248، بعد وفاة محيي الدين بسنوات قليلة)، والمغول في الـشرق ضربـوا عنـق الخليفـة سـنة 656/ 1258 وهـم أخطر عـدو، لم يتمكن المسلمون من القضاء عليه).

(ص331، س5) كلمة: العزيز أمير بنياس (بنياس مدينة).

(ص335، س10) كلمة: السـامعين في ملاتيا هل هي مدينة ملطية؟ (الصواب هو: ملطية، الاسم الوارد في الكتب القديمة هو ملاتيا وليس ملطية).

محمد سعد الدين بن برنقوش المعظمي وشمس الدين محمد بن برنقش المعظمي. كلاهما صحيح لأن الأسـماء ترد في هذا النص باسـم معين وترد في نص آخر باسـم

آخر، والأمثلة عن ذلك كثيرة جدا في كتب التراجم والتصوف، منها مثلا: أبوسعيد المغربي، وهو نفسه أبو سعيد الرازي، أو محمد الحجوجي الدمناتي، وهو نفسه محمد الحجوجي الفاسي.

كلمة: ضبطه ووضع فهارسه دكتور محمد زينهم. هومحمد زينهم محمد عزب، لأن محمد زينهم يطلق على آخرين.

دجنبر الكلمة الصحيحة هي ديسمبر (لا مشاحة في هذا فنحن نقول دجنبر وديسمبر).

(س16) كلمة: في العشر الآخر من محرم أو في العشر الأواخر من محرم؟ (ورد في النص: في العشر الآخر من محرم).

من طرف الإيرانيين – سُنّيين وشيعة – أو من طرف الفُرْس – سُنّة وشيعة – أرجو التوضيح (من طرف الإيرانيين).

نيل الابتهاج على هامش الديباج، الرجاء التأكد من اسم الكتاب (هو نيل الابتهاج بتطريز الديباج، وهو لأحمد بابا التنبكتي، وهو على حاشية كتاب الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب لابن فرحون المالكي، ولذلك نقول: كتاب نيل الابتهاج لأحمد بابا التنبكتي، على حاشية كتاب الديباج المذهب لابن فرحون).

هذه بعض من أمثلة تفيد ضرورة مصاحبة الترجمة الاستشراقية للتحقيق، فمن الممكن أن تجد في النص الاستشراقي "لقبا" يدل على شخص مثل "الدمياطي" فلا تعرف من هو؟ نظرا إلى كثرة هذه الألقاب، وعلى المترجم أن يعرف من هو. حصل هذا لي عندما أشارت المؤلفة إلى الدمياطي صاحب (le dictionnaire des autorités)، فازداد قلقي؛ إذ إنني لم أكن أعلم وجودا لمعجم أو قاموس يتعلق بالسلطات في الثقافة العربية. ولم أكن أعرف هل هو قاموس أو معجم، وما معنى les autorités. ولقد سعدت كثيرا عندما عثرت على عنوانه الصحيح في اللغة العربية وهو معجم

الشيوخ، فطرحت على نفسي سؤالا: ألم يفقد "الشيخ" معناه عندما تم نقله إلى الفرنسية بذلك الاعتبار، ثم ألم يربح دلالة أخرى في تلك اللغة؟ غير أن عودته إلى أصله حملت معها غنى هذا اللفظ؛ إذ يمكن أن نتحدث عن سلطة الشيخ غير الدينية. ففهمت أن الترجمة قلق ما يفتأ أن يزول لتقوم السعادة مقامه، وهما معا يتبادلان الموقع في نفسية المترجم أثناء الترجمة. وهناك أشياء أخرى مثل ذلك. بناء عليه؛ من لم يجرب لا يمكن أن يعاني، ومن لم يعان لا يمكن أن يعد الترجمة عملا إبداعيا.

تزداد الصعوبة تعقيدا عندما يتعلق الأمر بترجمة بعض الحروف مثل الواو والميم والنون، بوصفها حروفا ينعكس آخرها على أولها، وتحمل من الأسرار عند المتصوفة ما يعلمونه هم، وهو أمر غير حاصل في ترجمتها الأجنبية. تعاني الترجمة والحالة هذه تحويل أسرار المعاني.

الأمر الثاني: أن يتمكن المترجم من تحويل ذاته وهو يقوم بتحويل النص، وفي ذلك لا يكون مرتاحا؛ إذ عليه أن ينتقل بوجوده من الذات المتمركزة حول نفسها إلى الذات العارفة، من الذات المحاطة بالانفعالات السلبية، بالأهواء والغرائز التي تدفعه نحو الانفلات من معاناته بسرعة، إلى الذات العارفة التي تفكر وتحلل وتقوم بالمراجعة وإعادة النظر في الترجمة نفسها باستمرار، وهو أمر يتطلب الصبر والانتظار وعدم التسرع. إن المترجم والحالة هذه مثل النص يحيا بدوره في ترجماته وليس بترجماته.

بناء عليه، فإن التجارب الشخصية والقول فيها أهم في نظري من البحث عن ماهية مجردة للترجمة. هنا نحصل على خاصية أخرى لتجربة الترجمة وهي الجمع بين الشجاعة والتواضع عند المترجم، الشجاعة في خوض غمار الفصل والوصل بين لغتين وثقافتين، والتواضع الحاصل في عدم الحسم بأن ترجمته هي أدق ما يمكن بلوغه. وهذا بالفعل ما يحصل في ترجمة نص واحد ترجمات مختلفة داخل نفس اللغة. والمثال على ذلك ترجمة كتاب كليلة ودمنة مرات عديدة إلى اللغة الفرنسية. وهناك

كتب أخرى كثيرة، مثل ترجمة نصوص هيغل وهيدغر إلى الفرنسية أو إلى العربية، أو من الألمانية إلى الفرنسية أو الإنكليزية إلى العربية، وهو أمر يكاد يشبه ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية قديما بتوسط لغات أخرى. وفي كل هذا وذاك تعمل الترجمة على إدخال صيغ تعبيرية جديدة ومواضعات في هذه اللغات المختلفة، إلا أنها صيغ تتعرض للرفض من طرف التقليد والنزعة السياقية.

أجل، إن كل لغة مرتبطة بتقليد معين وبحياة محلية، وهذا يعني أنها ليست خارجة عن سياقاتها، ومنها تؤسس كل لغة رؤيتها إلى العالم بل وأشكال التفسير والتقييم وصياغة المفاهيم الموجهة للعمل بناء عليها، فنكون أمام نزعة سياقية وليس أمام نزعة كونية مجردة تنتج الوهم بأنه بالإمكان صياغة مفاهيم خارج سياقاتها وتقاليدها، وذلك ضمن لغة عالمية أو دولية، لغة تنكر السياقات المحلية للغة. محنة المترجم تكمن هنا أيضا؛ يعني أن يحتفظ بالسياق المحلي للغة الوصول ولغة الانطلاق وأن يرى في هذه اللغة أو تلك ما فيها من القدرة على الانتشار والتواصل مع اللغات الأخرى ضمن كونية ثقافية، أن يجمع بين الإكراهات النحوية للغة معينة وما تحمله هذه الإكراهات من وعي يجعل اللغات مشاركة في الإنسانية، يسمح هذا بجعل كل لغة ضمن الترجمة لغة تعي وجودها بوصفها لغة فتصبح تأملية أكثر من كونها لغة للاستعمال اليومي. إن الترجمة بهذا الاعتبار هي المحل الذي تعي فيه كل لغة قيمتها وحدودها. هذا المحل لا يمكن أن يكون إلا برزخيا، أي إنه المحل الذي لا تزعم فيه أية لغة أنها المهيمنة على سائر اللغات والثقافات. أقصد بالوضع البرزخي للغات داخل فعل الترجمة تخلص كل لغة من وحديتها، فتدرك أنها هي لا هي، وأنها لا تكون هي إلا ضمن تعالق ومغايرة واختلاف، ضمن تواصل يصل ويفصل، يفصل ضمن الخصوصية ويصل ضمن الكونية الإنسانية.

أجل، إن لكل لغة سياقاتها. تبني عليها مقاييسها ونظرتها إلى الأشياء، غير أنه ينبغي تحييد هذه المقاييس الخاصة أثناء الترجمة. وهذا التحييد لا يظهر عند من يزعم أن لغته هي اللغة العالمية التي تترجم إليها كل اللغات الأخرى، مثل الإنكليزية اليوم، بعدما كانت اللغة العربية تحتل هذا الموقع في الماضي؛ إذ صرح أحد الغربيين

حينها ناصحا بتعلم الأوروبيين اللغة العربية بوصفها لغة العلم، إذ يتم إضفاء طابع الإطلاقية على تلك المقاييس. وبناء عليه، نقول: إن عدو المثاقفة هو نظرة كل لغة وثقافة إلى نفسها أنها قد بلغت المطلق ولا تحتاج إلى أية مثاقفة، إلا إذا كانت الغاية منها هي سيادتها على جميع اللغات والثقافات الأخرى.

يتعلم المترجم الذهاب والإياب بين لغتين، ويختبر فشل محاولة نقل التعابير المكونة لواحدة من اللغتين إلى أخرى بصورة ملائمة (أخلاقيات المناقشة، هابرماس، 189)، وهو فشل يدفعه إلى فهمها كي يحولها. وبفعل الترجمة يمكن لكل ثقافة أن تتعلم من أخرى، شريطة أن تتفادى النقل الحرفي لتعابير لغة ما إلى أخرى، وهو ما يمكن المترجم من عملية تملك الرابط الداخلي بينها ضمن لغته المفترضة. في إطار هذه اللغة المفترضة يتمكن المترجم من إدراك المناطق التي يتعذر ترجمتها وتلك التي تقبل الترجمة. وإنه بهذه المناطق الأخيرة يمكن أن يفهم المناطق الأخرى، فيتحول المتعذر ترجمته إلى فهم معين له، ويقدم له تفسيرا ضمن العزف على آلة الأكورديون. ومن ثمة فإن ما لا يقبل الوصول إلى لغة الوصول من لغة الانطلاق يجد حلا له في هذا العزف. لغة المترجم هي لغة مفسرة ومؤولة لهذا الذي لا يقبل الترجمة من لغة الانطلاق في لغة الوصول. وفي هذا يضع المترجم أيضا هويته قيد الفحص. إنه يجعل هويته نفسها قيد الاختبار.

وهكذا، فإن فعل الترجمة ليس فعلا لغويا ولسانيا فحسب كما تزعم المذاهب اللسانية التي تعتبر نشاط الترجمة من مهماتها، وإنما هو أيضا فعل تفكري تأملي منعكس. إنها فعل ثقافي يقيم التواصل بين المفكرين الذين يسمح لهم هذا الفعل باللقاء في أفق تجارب أعلى من الحياة الفكرية التي تتجاوز المنطقي المجرد واللغوي المخصص. إنه فعل لا يمارس النقل مثل النمل، وإنما هو عمل تحويل وتركيب مثل عمل النحل إذا ما سمح لنا باستعارة مثال فرانسيس بيكون. إنه فعل يسمح بالإبداع؛ إذ إننا في عالمنا اليوم لا يمكن للإبداع أن يتم بلغة واحدة وفي حضارة واحدة، مثله في ذلك مثل البحث العلمي اليوم الذي يحصل بين جماعات العلماء من ثقافات مختلفة ضمن ما يسمى في الابستمولوجيا بالموضوعية المجتمعية. ينبغي،

والحالة هذه، أن تنتقل الترجمة من حالتها الفردية، مثل انتقال العلم من حالة غاليللي وباسكال إلى حالة مجتمعية، حالة المختبرات الحالية، يعني أن نتحدث عن مختبرات للترجمة يجتمع فيها مفكرون مختلفون للعمل على ترجمة عمل من الأعمال. ليس بأن نقسم هذا العمل عليهم؛ بحيث يقوم هذا بترجمة هذا الفصل، وذاك بترجمة آخر، وإنما أن يقوموا بترجمة مجتمعية. ونقصد بذلك أن ينظر كل منهم في النص الواحد بقصد الكشف عن مختلف بناه ووظائفه وأبعاده الإنسانية والكونية، فيتحول إلى مختلف اللغات بهذا الاعتبار.

ليست هناك ترجمة خارج التفاعل بين ذاتين على الأقل، فهي فعل بينذاتي وبينثقافي، وهو أمر يضفي على الترجمة شكلا من الموضوعية الذاتية، شكلا من موضوعية نموذجية أو جمالية تتمثل بألا يطالب المترجم الجميع أن يتفقوا معه، وإنما يطالب أن تتفق الأكثرية معه في ترجمته تلك. فنحن هنا لا نكون في عالم مادي لنص غفل، وإنما في عالم تحكمه شبكة رمزية متعددة الدلالات. فالمترجم في فعله فنان أكثر من كونه عالما. موضوعية الترجمة وحياد المترجم ليسا أمرا فيزيائيا أو رياضيا، وإنما هو ثقافي، ولا يكون فعل الترجمة ناجحا أكثر إلا إذا سار نحو موضوعية مجتمعية كما أشرت إلى ذلك من قبل.

لقد قلنا عن الترجمة إنها تجمع بين التفسير والتأويل؛ التفسير محكوم بالقواعد، ولكن القواعد نفسها قد تكون مضادة للحوادث والوقائع الجديدة، والحال أن التأويل يراعي هذه الوقائع فيقوم بتكييف نص الانطلاق لنص الوصول. يمكن للمترجم أن يخالف قواعد النص عند لحظة أو لحظات فهمه من أجل الغوص في ما لم يصرح به، واختراق لغته من أجل الوصول إلى كلامه الحي، أي إلى كلام المؤلف قبل أن يتحول بفعل ترجمة المؤلف إلى الكتابة. فالمؤلف نفسه مترجم لكلامه في كتابته، والكتابة يمكن أن تخفي كثيرا من الكلام المستعصي عليها، والذي لا يسمح به الوضع الإبستمي حال الترجمة، نظرا إلى هيمنة إواليات معينة على الفكر. فالإواليات النيوتونية، مثلا، حالت دون اعتبار الزمان والمكان نسبيين. أقول هذا كي أشير بذلك إلى أن الترجمة لا يمكن أن تخرق الإواليات المتحكمة في نص معين،

فضلا عن التقييد الذي تمارسه الكتابة على الكلام الحي، وهو أمر نلحظه في خربشات المؤلف التي يخضعها للصواب والخطأ على ما يكتبه، ومن الممكن للمترجم أن يصل إلى هـذه اللحظـة. وهذا يعني أن نص الانطلاق لـه دور في توجيه الترجمة، والترجمة لهـا دور في فهـم دلالة هذا التوجيه، ودلالة توجيه آخـر تم إخفاؤه، ضمن حدود ما يمكن التفكير فيه.

ينبغـي للمترجـم في لحظـة أولى أن يتابع النـص وأن يتجنب أخطاء هـذه المتابعة التي تتمثل بالترجمة التفسيرية، أخطاء تتمثل بالنظر إلى اللغة في انعزال عن سياقاتها، وكأنهـا مجرد أداة للتفكير؛ إذ المتابعة نفسـها لا تخلو مـن مصاعب، وفي لحظة أخرى يفرض المترجم عـلى النص إمكان عدم المتابعة، وذلك عندما ينقل المعاني بحمولتها الثقافيـة قـدر الإمكان مـن لغة إلى أخرى، وهـو نقل معقد جدا تحكمه بنى نفسـية، ولغويـة، وأنثروبولوجيـة وحضاريـة. هكذا تكـون هوية الترجمة هويـة تواصلية لا تقـوم في النص، وإنـما بين ذاتيات ثـلاث؛ ذاتية لغة الانطـلاق في علاقتها بالمؤلف، وذاتيـة المترجم في علاقته بالترجمة، وذاتية لغة الوصول المترجمة في علاقتها بالقارئ، وضرورة عبـور المسـافة وتقريبها بـين هذه الذاتيات ضمن عملية "التماسـف" التي تفيد تقريب البعد. وبين القرب والبعد سـعادة وشـقاء. فإنما القريب يسعد بالقرب والشـقي يشـقى بالبعد كما يقول بعض الصوفية. في عملية تقريب البعد هذه ترتبط الترجمـة بالحـب؛ إذ الحب هو دوما رغبة في عبور مسـافات في اتجاه المسـتقبل، وهذه الرغبة تتحول إلى بحث، وكل بحث إنما هو متجه نحو ما ليس بموجود الآن، ويمكن أن يوجـد في الآتي عـبر المجيء. غير أن عبور هذه المسـافة والسـعي إلى التقريب بين أطرافها ليس أمرا عرضيا يتعلق بالمترجم، وإنما بطبيعة اللغتين؛ إذ إن كل لغة تفرض تصنيفاتها على الوقائع والمعاني والأفكار. لذلك نجد المترجم كباحث مدفوع بالحب لا يفكـر أولا، ثـم يتكلم ثانيا، وإنما يتكلـم الأفكار، ويفكر الكلـمات أثناء الترجمة. ولكنـه كمبدع يحول حبه هـذا إلى إظهار النص المترجـم أمام القارئ وكأنه هو النص الأصلي.

وهكـذا، فإن الاقتصار على البعد المعجمي واللسـاني من دون البحث في العمق الثقـافي لهذا البعد؛ من شـأنه أن يجعل الترجمة مظهـرًا فقط لنص الانطلاق؛ لأن هذا الأخـير ليـس بناء نحويـا ومعجميا فحسـب، وإنما هو بنـاء ثقافي متعـدد يطمح إلى الكونيـة. أقصـد بالكونيـة هنا أن كل نـص وكل قول يسـعى إلى أن يقتنع الآخرون بـه، وإلى جرهـم نحوه، وقبولهـم لأطروحاته ومواقفه تجاه مشـكلة ما. تكمن مهمة المترجم كذلك في الإحسـاس بمدى القوة التي تفرضها عليه سـلطة لغة ما. غير أنه لما كان عازفا على آلة الآكورديون فإنه يسـمح لهذه السـلطة بالاستمرار ضمن سلطة أخـرى تثاقفـان في ما بينهـما ضمن دائرة ما، يمكن أن نطلق عليه اسـم التعارف. أن يكـون المترجـم عازفا على تلكم الآلة معناه أنه قائم في وجود برزخي، يسـعى إلى أن يـرى الأمـور على ما هـي عليها، وهي أنها ليسـت هي هي. هذه عبارة تكشـف عن الاختلاف في هوية الأشـياء. فالمترجم ليس متطرفـا في هذه الحالة، أي ليس منحازا للغة ما بإضرار أخرى.

إن المترجم هو ذاك الذي له القدرة على أن يعد موقف كل لغة من اللغتين ضمن موقف ثالث يختاره لها، هذا الموقف الثالث لا يقبل الصياغة في منطوق، لأنه نشاط أقرب إلى الحدس منه إلى المقولة، غير أنه يظهر في فعل التحويل الذي يحدثه المترجم في لغـة الوصول؛ بنـاء على تحويل ذهني للغة الانطلاق. يقرأ المترجم نص الانطلاق في لغتـه باحثـا فيها عـن مدى تقبلها للغـة الوصول، وفي هذه اللحظـة بالضبط يقرأ النـص باللغتـين معا، كي لا تهيمن الواحـدة على الأخرى فهو مثـل الخيال الذي له عينـان، وليس مثـل العقل الذي يرى بعين واحدة. هـذه أيضا من محن الترجمة، لأن المترجـم كما قلنا يبحث عـن مأوى له في العتبة. فلا يكون ضيـف لغة واحدة، يعني هذا أن المترجم يستضيف اللغتين ليس استضافة مرحب، وإنما استضافة مضطر. لا يقوم داخل لغة منهما، إنما يقوم خارجهما ضمن "الحياد" الذي يمكن أن نطلق عليه حيـادا نموذجيـا لا موضوعيا. هذا الحياد النموذجي لا يجعل المترجم عبدا في خدمة سـيدين هما لغة الانطلاق ولغة الوصول، وإنما يسعى إلى أن يكون وفيا لهما من أجل تملكهما تملك محب. في الوفاء خسـارة لا تنتج، وفي التملك خسارة مبدعة. فالمترجم

يربح بمقدار ما يخسر. إنه يخسر سياق اللغتين بوصفه سياقا محليا، لا بوصفه سياقا يحمل في الخلف كونية ما، ويربح التواصل بينهما بوصفه انفتاحا على المثاقفة. في جدل الربح والخسارة يتربع الحب الجامع للمصالحة بين الضرتين، الحب الذي يصل وهو يفصل، ويفصل وهو يصل. يفصل بين السياقات ليعرف مدى الوصل بينها ضمن لغته الثالثة التي لا تعبر عنه بوصفه فردا وإنما بوصفه حلقة ثقافية ضرورية لإثراء المثاقفة. إن حب المترجم هو الحب الذي لم تنزل فيه ليلى بعد، وربما لن تنزل فيه أبدا؛ إذ إن حبه في العمق يشغله عن ليلى وعن كل توقف. إنما همه أن يحمل فهمُه إساءة إلى كل قارئ مفترض. إن حبه هو إذن يندرج ضمن الإمكان، وضمن ما هو لأجل ذاته بالمعنى الوجودي. فالمترجم لا يتوقف عن الحيرة. إنه يعلم هذه الإساءة قبل الختم، ولكنها يمكن أن تنفلت منه فتظهر في نص الوصول. إن المترجم يواجه في الحقيقة نقط انفلات المعاني والدلالات من العبارات والألفاظ أثناء الترجمة. إنه يشعر في كل مرة بمعاناة تتمثل بألا يحمل اللفظ ما لا يحتمل وما لا يسمح به، وألا يكون قاصرا عن تمثيل هذه الدلالات أمام القارئ أثناء تحويله. سوف يتحول الحب بعدها إلى محبة، والمحبة إلى بحث يصاغ على الدوام في صورة إشكال، وستلزم المترجم الحركة في شرايين اللغتين من دون أن تلزمه تلك الشرايين استضافته عندها، لأن الذي يعود في العود الأبدي ليس هو اللغة وإنما حركتها. والذي يعود في الحركة إنما الحركة نفسها مثل حركة الرحى. هذا ما نعنيه بمحبة الترجمة كنشاط في تجربة الترجمة. المحبة حركة ولم تكن قط سكونا. هذا النشاط يصعب حصره في قول محدد. لذلك فإن القول في الترجمة عليه أن يتحول باستمرار مثل الفعل الذي تقوم به كل ترجمة. ومن ثم فإن السؤال: ما هي الترجمة؟ هو سؤال يبحث عن ماهية مجردة مثل السؤال: ما هي الفلسفة، وما هي الحرية؟ وكل من يزعم لنفسه أن له القدرة على الإجابة على مثل هذا السؤال؛ إنما يبحث عن ماهية مجردة خارج التجربة الشخصية، خارجة عن التاريخ وعن المجتمع. أجل، إن كل إجابة عن هذا السؤال هي في العمق إجابة عن سؤال آخر، ينطلق من تجربة الترجمة عند مفكر معين. فعندما يجيب مترجم معين عن هذا السؤال؛ يكون بالضرورة محكوما بتجربته. لذلك لا نرى المهتمين بنظرية

الترجمة من المترجمين متفقين في ما بينهم، علما أن كل واحد يزعم لنفسه أنه قد أصاب ماهيتها، أم إننا سنقول: إن الترجمة لا ماهية لها؟

بالترجمة يوسع المترجم من دائرة اهتماماته، يتحول معها بقدر ما يقوم بتحويل لغته لمعانقة دوائر أوسع من تجربته.

هذه الفكرة الأخيرة مؤسسة لتحول يجري أيضا على الكتابة التي ليس بإمكانها الإحاطة بما في الكلام من حياة.

يمكن القول إن الترجمة ليست ماهية، وإنما هي شرط إمكان التثاقف والتفاعل بين الحضارات الإنسانية، وإنه كلما كانت الترجمة منفتحة انفتحت على اختيارات تقتضيها اللغة نفسها. فمن شأن اللفظ الواحد أن يترجم إلى ألفاظ عديدة؛ نظرا إلى كونه يحمل جهات متعددة، يختار المترجم جهة ما منها، فبعضها مرتبط بسياقه الثقافي، وبعضها يعلو عليه ويتجاوزه، بحكم الإنسانية المشتركة، إلى سياقات أخرى ممكنة، غير أن الوجه لا يترجم، وإنما ينتقل بفعل الجهة بذاته إلى لغة الوصول من لغة الانطلاق، بحكم اللغة نفسها لا بحكم نشاط المترجم. فالوجه يبقى كما يقال، والجهة تنتقل وتتحول. إن الجهة تتعدد والوجه واحد. لكن إن قلنا: وجوه لا وجه واحد؛ فإن هذا يتعلق بالوجود الذي تعبر اللغة عن وجه منه فقط. غير أن الوجه ليس هو الشكل، وإنما هو الوجود ذاته ونفسه. فالوجود الذي لجميع اللغات واحد، غير أن هذا الوجود يتعدد في جهات اللغة وأشكالها وشبكة الثقافة. فالإنسان لا يعيش في عالم مادي صرف، إنه ليس داخل العالم وإنما العالم يشكل عنصرا من عناصر وجود الإنسان. إن الإنسان يصنع عالما جديدا به يرى نفسه والطبيعة من حوله.

هكذا يحيا المترجم في الإمكان، وليس في الضروري الذي لا يمكن أن يوجد ما يخالفه على حد تعبير أرسطو. فليست الترجمة علما موضوعيا يفرض نفسه على الثقافة وعلى العالم المعيش الذي تسعى الترجمة لاكتشافه عبر عملية تأويل للغة المنطلق. ينبغي أن نميز بين العالم الموضوعي والعالم المعيش، فالأول يشيئ الثاني نظرا إلى كون عقل العالم الموضوعي عقلا استراتيجيا، وليس عقلا تواصليا كما نرى ذلك في

فلسـفة هابرماس. والحـال أن الترجمة فعل تواصلي بامتياز، يقـوم على معايير معينة. إن الترجمة شرط إمكان تحويل النص "الأصلي"، وليسـت نتيجة له. فالنص الأصلي يفقـد ماهيتـه في الترجمة ولكنه لا يفقد وجوده. تكشـف الترجمـة، والحالة هذه، عن الوجود الذي للغة الأصل، ولا تبقى سـجينة هـذه اللغة. غير أنه إن أمكن الحديث عن مأوى الوجود في اللغة؛ فإن هذه اللغة ليسـت هي اللغة التقريرية، وإنما هي لغة مـن فاعليتهـا أنها تبدع من ذاتها تصورات جديدة قائمـة على إشراق باطني على حد تعبـير هامبولت. وإن كانت الترجمة فعلا لغويـا؛ فإنها أيضا وجودانية وأنطولوجية. وإن أمكـن القـول إن الترجمـة غير ممكنـة، فلأنها لا تحـول وجه الوجـود، ولكن قد تسقطه في النسيان في الحال الذي تنقل فيه المعلومات ليس إلا.

لقـد بينت تجربتي في الترجمة في ما إذا كان باسـتطاعتي أن أنفذ إلى ما قبل النص، أي إلى هذا النص في حالة وجوده بالقوة قبل أن يتحصل بالفعل، يعني أن أستحضر المؤلف نفسـه ليكون طرفا في الحوار بيني وبينه، ضمن الحوار الذي أقيمه بيني وبين لغتي، وأسـائله عن الإمكانات والعقبات والاختيارات التي كانت الدافع إلى كتابة هذا النص. غير أنني حاولت ذلك فلم أفلح، نظرا إلى كونه لا يقيم شيئا اسمه "نص أصلي". أي إنني لم أعثر على نقطة أرخميدس أو عن كوجيطو عنده، بعبارة أخرى؛ لم أعثر على مركز أتكئ عليه وأهش به على مفرداتي وتعابيري.

إن الحديـث عـن الأصـل هو حديـث أيديولوجـي لا يمكن أن يجد مـبررا له في التاريـخ، لأن الأصـل في حقيقتـه حصيلـة ما قبلـه، وهكذا دواليـك، ولذلك ليس أصليا، وإن شـئت قلـت: لا وجود للأصل وإنما هناك وجـود للاختلاف، كما يرى كلود ليفي سـتراوس في كتابه **العـرق والتاريخ**، وكما يظهر ذلك عند جيل دولوز في فلسـفته الجذروميـة. ولذلك فإن كل من يترجم ويسـتحضر الأصـل في ذهنه يسيء إلى العـالم المعيش الذي يفـترض أن الترجمة تعبر عنه، ويسيء إلى التواصل؛ فيتحدث عن النص المترجم بوصفه نسخة، وكأن الأمر يتعلق هنا بانفصال الوجود عن اللغة وانفصـال اللغة عـن الوجود. فالترجمة ليسـت عملا تقنيا ومجردا ولو سـار المترجم نحو الحياد، لأنه ليسـت هناك لغة محايدة ولكنها في الآن نفسـه لا تحمل أيديولوجيا

ما، لأن هذه الأخيرة حصيلة اعتقاد ينجر إلى اللغة- تماما مثلما تم جر البداهة واليقين المطلق إلى الرياضيات في مرحلة معينة من تاريخها، تسرب إليها من الفلسفة. فعندما تخلصت الرياضيات من هذا اليقين المطلق تعددت وأقامت أنساقا أكسيومية عديدة لكل منها يقينها النسبي. للترجمة، إذن، يقينها النسبي؛ فلا تسعى أبدا لبناء نسخة ما. بل إن العلم الموضوعي نفسه ليس نسخة للواقع، وليس انعكاسا عنه، وإنما هو بناء له وتحويل له في بنى رمزية. فضلا عن ذلك؛ كل مترجم ومفكر يحمل في داخله لاوعيه الذي يحكم اختياراته لمفردات معينة دون مفردات أخرى، حتى وإن تقاربت في المعنى، وتم فحصها بدقة. لا يتعلق الأمر هنا بالاختيار القائم على مسلمات خفية على حد تعبير إميل بريهيه في كتابه المتعلق بتاريخ الفلسفة فقط، وإنما يتعلق الأمر أيضا بتصنيفات اللغة للأشياء وهي تصنيفات تفرض نفسها على أي مترجم وأي متكلم. هل بإمكان المترجم أن يعدل هذه التصنيفات عندما يترجم، علما بأن لكل لغة تصنيفاها الخاصة؟ مثال ذلك؛ كثرة مرادفات الأسد في اللغة العربية، وهي في الحقيقة ليست مرادفات، وإنما تعبر عن هيئات الأسد وقلتها في اللغات الأخرى، أو كثرة أسماء الجليد في اللغات الأوروبية وقلتها في اللغة العربية.

لا شك أن المترجم يعاني من سلطة اللغة وتصنيفاها القمعية كما يقول رولان بارت. لذلك يعترف بأنه مترجم وليس بمؤلف في هذه الحالة. غير أن بين الترجمة والتأليف رابطا يتمثل بالإبداع والاكتشاف، غير أنه في الترجمة مقيد وفي التأليف مرسل.

ليس هدف المترجم هو النجاح في عمله الترجمي، يعني أن يكون نشاطه أداة من أجل غاية، لأن ذهنية الترجمة - إن صح الحديث عن ذهنية ما لها - لا تتجه نحو هدف الإبلاغ وتوصيل معلومات، بمقدار ما يهمها التواصل بينها وبين القارئ، تواصل يقوم على الصدق. فالمترجم بمعنى ما كائن يحيا في نشاطه. فهو لا يخبر أو ينقل معلومة ما. إنه لا يسعى لحصر ترجمته في التقرير، بقدر ما يريد أن يكون صادقا في تعبيراته وأساليبه. فمن يريد "الحقيقة" فليقرأ النص في لغته التي كتب بها، علما أنه نص مترجم بتلك اللغة في تلك اللغة، ومن يريد الصدق فليتوجه بفكره نحو النص

المترجـم المتحـول في لغة القارئ. فأنا عندما أقرأ نصـا مترجما، يهمني صدق المترجم أكثر مما تهمني "حقيقة" النص، لأن هذه الأخيرة ليسـت كيانا جامدا وإنما تكمن في مدى مطابقة المضمون مع الشكل الجديد، ومن المعلوم أن الشكل في النص المترجم من إبداع المترجم، ولا وجود لهذا الشكل في النص "الأصلي"، يعني أن معنى النص "الأصـلي" يأخـذ صـورة أخرى وشـكلا آخر في النـص المترجم الذي يسـعى قدر الإمـكان إلى المحافظـة على تفكير المؤلف في لغة المترجـم. وإن مفهوم المطابقة هنا لا يشـير بأي وجه إلى مطابقة ما في ذهن المؤلف مع ما في ذهن المترجم، لأن ما في ذهن المؤلف ليس يتطابق بشـكل مطلق مع النص الـذي كتبه، وإلا لماذا يقوم بمراجعته؟ فـما بالـك أن يتطابق مع ما في ذهن المترجم. ولذلك نقـول إن النص المترجم هو من عمـل المترجم نفسـه، عمل يعتبر فيه نص المؤلف مرجعـا. فكم من نصوص مترجمة أكثر إبداعا وإفهاما من نصوصها "الأصلية". لقد قرأ ابن سينا كتاب ما بعد الطبيعة لأرسـطو أربعين مرة ولم يفهمه. ولقد فهمه بعـد ذلك عندما قرأ الفارابي، وهذا أمر حصل داخل اللغة نفسها.

غير أن المشـكلة هنا تكمن في كون الفكر محكوما بلغته، لأن اللغة ليسـت وسيلة الفكـر، وإنما هي مسـتودعه وشرط تحققـه بوصفه فكرا. ومن هنـا يتم الحديث عن ترجمـة المعنـى. فعمـل المترجم ليـس تقريرا وإنـما هو تعبـير، اللهم إلا إذا اسـتبعدنا الترجمات الفورية التي هدفها هو النقل المباشر.

المشـكلة التي تعترض المترجم الأصيل هي أن النص الذي يترجمه يقذف به نحو ثقافة هذا النص بكل ما تحمله من أبعاد تتعلق بالوضع الإنساني وبالوجود الإنساني في العالم عبر تلك الثقافة، ويحاول مراعاة هذه الأبعاد المشـتركة عند اختيار الألفاظ الملائمـة بقـدر الإمكان. بعبارة أخرى نقول: نجد أنفسـنا أمام الثقافة من حيث هي نسـيان لهـذا الوجود وهـذا الوجود الذي ينـادي المترجم كي ينكشـف عنه. غير أن المعضلـة هـي أن كل انكشـاف هو نسـيان أيضـا لأنه ثقـافي، مثلـما أن كل رؤية هي حجـاب عـلى الرائي وعلى المرئي، لأننا لا نرى الأشـياء، وإنما نراها في عين حاجتنا، مثل موسـى الـذي رأى الله في عين حاجته، ولذلك لم يكن يدريـه فقال: {أرني أنظر

إليك}، وكل نور يخلق لنفسه ظلالا تجعل منه نورا بالفعل. فلقد عُدَّ الإنسان عبثا ثقيلا على نفسه أو كما يقول أبو حيان التوحيدي إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان، ومن ثم فإن من يطلب ترجمة "حقيقية" لا زيادة فيها ولا نقصان، كمن يبحث عن بيض الأنوق وكمن يضرب في حديد بارد أو ينفخ في غير ضرم.

بناء عليه؛ ليست الترجمة إكسيرا، ولا حجر فلاسفة، ليست عصا سحرية تتحول فيها سائر اللغات إلى لغة واحدة. أجل، إن الله سبحانه علم آدم الأسماء كلها، غير أنه عرضهم على الملائكة الذين اعترفوا بجهلهم وقالوا: {لا علم لنا إلا ما علمتنا}. فما بالك بالأسماء الأخرى التي لم يعلمها آدم، والتي اختص بها الحق في علمه، والتي ربما تظهر تباعا في مستقبل الوجود؟ لقد كان فرانسيس بيكون في زمنه قد فسر الأسماء في علاقتها بالمسميات بأنها تجعل الإنسان كائنا ميتافيزيقيا، شغله هو الأسماء وليس الأشياء. فانبرى بمنهجه الاستقرائي إلى دراسة الأشياء، دراسة أشياء الطبيعة، وإخراج العقل الإنساني من كهف السوق من أجل الانفتاح على الدراسات التجريبية. لا أقول هذا لأن فرانسيس بيكون كان على صواب مطلق، وإنما كان صوابه أيضا نسبيا، لم يعثر على إكسير، بل لأنبه إلى أن المترجم الفعلي هو الذي يرى ما هو قائم خلف الأسماء والكلمات، عله يجد مقاصد تشترك فيها الإنسانية كلها، وهي مقاصد تطلبها المثاقفة. فالمثاقفة، والحالة هذه، هي بحث في المشترك الإنساني، بحث في هذا المشترك الذي تسعى الثقافات إلى الكشف عنه، ولكن يحصل لها ذلك في سيرورتها المحلية، في حضن جماعتها وتاريخها الخاص.

إن تجربتي في الترجمة قد بينت لي أن كل نص "أصلي" يخاطب أهل لغته وثقافته، إنه يريد التواصل مع جماعة معينة. لذلك فإنه ينبغي لهذا النص مترجما أن يخاطب بدوره أهل اللغة والثقافة التي ترجم بها وإليها. فالنص المحول هو أيضا يراعي ترجمة الواقع المعيش في واقع قابل للقراءة. فالترجمة التي تحول النص في لغة غير لغته وفي ثقافة غير ثقافته تسعى في العمق نحو إخراجه من تعاليه كي يكون مفهوما عند الآخرين من أهل الثقافات الأخرى. إنها تسعى لجعله كونيا ومحايثا في الآن نفسه. فكل ترجمة هي بالضرورة برغماتية وتداولية، أي تخدم حضارتها، ولا يمكن

لأحد أن يخدم حضارته إلا إذا تخلى عن حاجته المباشرة. فوراء الحاجة يكمن المعنى. والمعنى بهذا الاعتبار ميتافيزيقي، أي إنه يوجد دوما في الخلف وفي الما وراء، إنه في ما وراء الأسماء والكلمات، بل وفي ما وراء الأشياء كما يقول أفلاطون.

نقول بعبارة أخرى:

هل يكتفي المترجم بتحويل نص المنطلق إلى لغة الوصول فحسب؛ مراعيا فقط بناءه اللغوي أم عليه أيضا أن يحول هذا النص ويترجمه إلى واقعه وعصره يعني أن يقوم بتحيينه؟ على المترجم أن يطرح السؤال الآتي: ما الجدوى من ترجمة هذا النص وما فائدته في تطوير الثقافة التي ينتمي إليها المترجم؟ هل يسهم النص المترجم في معالجة قضايا راهنية معينة أم لا يسهم؟ هذه أيضا ترجمة أخرى، تراعي أمرين أساسيين هما الجماعة والتاريخ. فنحن نترجم نصا مراعين قواعد الترجمة، ثم نترجمه إلى واقعنا مراعين حاجات عصرنا وواقعنا إليه. كل ترجمة تكتفي بوجودها كترجمة ولا تكون حلا لمشكلة ما هي إلا رومانسية جديدة. فأنا عندما ترجمت ابن عربي وكتبت عنه عرفت أهميته الكبرى في هذا العصر العربي الإسلامي المتهم بالتطرف. فابن عربي كما هو معلوم لم يضف مذهبا إلى المذاهب القائمة وإنما يعترف بها جميعها. كما أنه لم يكن يحبذ استعمال القياس ولكن لم يرفض استعماله عند الذين يستعملونه، وهو ممن يقول لست ممن قال ابن حزم أو مالك أو غيرهما، وإنما كان صاحب فكر جديد فيه من التسامح والتعارف أكثر مما يمكن أن نجده في ثقافة الغربيين، وهو الذي قال:

عقد الخلائق في الإله عقائدا   وأنا عقدت جميع ما عقدوه

لكن هذه الفكرة الأخيرة لم تكن في عمقها مساواة بين جميع الأديان، وإنما تشير إلى أن العقائد فيها البعيد والقريب، وقد يكون بعضها مخطئا، لكن الخطأ له أيضا نصيبه في الوجود.

ويمكن أن أسترسل في هذا المنحى من دون توقف، من ذلك مثلا؛ تصوره عن البيئة التي يعد كل ما فيها روحانيات، فجميع الأشياء في الكون تسبح بحمد الله،

وهـذا يكفي كـي نحترمها؛ نحن لا نحترمها نظرا إلى كوننا لا نفقه تسـبيحها. فلماذا نقـوم بتلويث البيئة تلويثا لا تطيقـه؟ وإذن؛ لا بد من إحضار جدوى النص المؤهل للترجمة.

هل الترجمة تمثل للنص؟ الجواب: نعم ولا؛ إنها تمثل من حيث إن لها أيضا عقلها الـذي يخصها. عقلها الذي يكـون النص معروضا عليه في لغتـه التي تحولها إلى تمثل لأفـكار ومعان يمكـن المحافظة عليها في لغة غير تلك اللغـة، فتصير تلك اللغة من بـاب المجـاز لا من باب الحقيقة، لا لأن المترجم يتغيّا حقيقة النص ذاته، وإنما يقصد الإمكانـات التـي تجعله قابـلا للتحويل. لكـن المشـكلة تتعلق هنا بمعنـى الحقيقة. هـل تعني المطابقة بـين لغة النص وأفكاره ومن ثمة نقل هـذه المطابقة بعينها إلى لغة الوصـول؟ حيـث تكـون الترجمة هنا استنسـاخا ونقـلا لا تحويلا، وهو أمـر متعذر بالفعل، أم إن الحقيقة تعني بناء تلك الأفكار نفسها في لغة أخرى تقبلها بفعل ذلك البنـاء؟ أم إن الحقيقة تعني ترك النـص الأصلي يأتي إلى المترجم في لغة الترجمة وعدم إقحامه في الأفكار التي لدى المترجم عن تلك اللغة؟ هذه الفكرة الأخيرة تشـير إلى ضرورة الذهاب إلى النص، لنتركه يكشف لنا عن إمكاناته، ونحن في طريقنا نحوه. يضاف إلى ذلك أمر مهم؛ هو أن الترجمة تحصل داخل اللغة نفسـها والثقافة نفسـها، بـل وفي المفهوم الواحد. نقـدم لذلك مثالا هو الكوجيطو الديـكارتي، والاختلاف في فهمه هو بمنزلة ترجمات له. فمن الفلاسـفة من يعده أصل الفلسـفة الحديثة، لأن القول: "أنا أفكر" معناه أنني لن أترك الكنيسـة تفكر مكاني أو أي مؤسسـة أخرى، وهناك من يعد هذا الأنا أساس المركزية الأوروبية الذي بفعله تم النظر إلى الثقافات الأخـرى نظرة دونية، وهناك من قـال: عندما أفكر لا أكون موجودا. هناك من ركز في الكوجيطو على الأنا المفكر، ومن ركز على أنا موجود، وهكذا. فهذه كلها ترجمات أو تأويـلات للمفهوم ذاته. إن ما هـو أهم في الترجمة هو صدق المترجم وقدرته على الإبداع، وهو ما ينبغي أن نعول عليه.

أخـيرا، أختـم مقالتي بسـؤال يمكـن أن يكون موضـوع مقالة أخـرى هو: هل الترجمة جنس أدبي؟ هل تتميز بخصائص نوعية تجعلها جنسـا أم إنها نشـاط متحرك

بحركة الفكر والواقع معا، تتحرك بفعل حركة اللغات والحضارات؟ الشيء الذي يعني أنها تغتني على الدوام عبر تجارب المترجمين؛ بحيث لا تكون مقيدة بخصائص معينة؟ أم إن للترجمة خصائص ما تفتأ أن تتوارى لتحل محلها خصائص أخرى أعلى وأرقى من الأولى؟ خصائص لا تجعل من الترجمة جنسا أدبيا أبدا؟ لقد أشرت سابقا إلى المحلي والكوني في كل ثقافة، وهو أمر يدفع إلى السؤال الآتي: أية خصائص يمكن أن نقول إنها توجد في نشاط الترجمة؟ هل هي محلية أم كونية؟ هل هي مرتبطة بلغة معينة أم إنها تتعدى اللغة إلى المثاقفة؟ إن الترجمة تقوم في عمقها بين اللغة والواقع والمعيار، تستعمل التمثل والمماثلة من أجل هدف ما. وهكذا، إن صح الحديث عن هدف ما للترجمة أو عن هوية لها؛ فإنما هي المثاقفة، أي التواصل بين الثقافات والبشر، وإلا لماذا نترجم؟

التحليل النفسي لشخصية المترجم

جمال شحيّد

لكي لا أتكلم عن مترجم وهمي متخيّل يمكن أن يكون مترجماً لا أعرفه، وحينئذ لا أستطيع أن أحلل نفسيته كما يجب عندما يُكبّ على عملية الترجمة، سأكون أنا العيّنة البحثية؛ لأنني أعرفها أكثر من غيرها، وأستطيع أن أتحدث عن الوساوس والهواجس والترددات والانفعالات والأتراح والأفراح التي تعتمل فيّ عندما أترجم. ولكي تكون هذه العينة مقنعة، لا بدّ لها أن تكون صادقة وتقول الحقيقة، كل الحقيقة.

منذ نحو ثلاثين عاماً وأنا أترجم وأكتب في النقد الأدبي. وصدر لي أكثر من خمسة وعشرين كتاباً مترجماً من الفرنسية إلى العربية، وكتابان من العربية إلى الفرنسية. ثمة كتب اقترحت أنا ترجمتها، ولكن القسم الأكبر يقترحه عليّ مسؤولون عن مشاريع ترجمية شتى. وقبل أن أباشر الترجمة؛ أقرأ فهرس الكتاب أولاً، وبعض الصفحات المتفرقة فيه، وأتصفح ما كتب عنه على الإنترنت. وبعد ذلك أتوكل على الرحمن وأباشر، وعُدّتي ما قرأت في حياتي، أما ما فاتني أن أطلع عليه فآمل ترميم هذه الفجوة سريعاً، قبل أن يأخذ الله أمانته. ولكن فترة التحضير هذه مليئة بالتهيب والقلق أمام مشروع سيقتضي مني شهور عمل دؤوب، يصل أحياناً إلى عشر ساعات يومياً. وعندما اقترح عليّ المعهد الفرنسي في القاهرة أن أستكمل ترجمة سباعية بروست التي أنجز منها صديقي المرحوم إلياس بديوي الأجزاء الخمسة الأولى؛ شعرت برهبة واجفة، أولاً، بسبب النص البروستي الوعر والمليء بالجمل

الطويلة والإحالات الكثيرة إلى الخمسمئة شخصية التي حاكت نسيج السباعية، وثانياً، لأن المترجم إلياس بديوي يعدّ من كبار المترجمين في العالم العربي، فأين لي أن أضاهيه وأستكمل ما فعل وبالمستوى ذاته؟ ترددت أياماً، ثم قبلت بالتكليف متحدياً نفسي أولاً وآخراً.

الترجمة إبحار بين قارتين أو لغتين، وتقتضي من المترجم أن يكون بحاراً رابط الجأش، على الرغم من أنواء بحرها الجارفة. واعتلال الترجمة ومطباتها وانتكاساتها هي ما أسميه بـ "تناذر إيرونيموس"، مترجم التوراة والإنجيل إلى اللاتينية، والذي أكبّ زهاء ثلاثين عاماً على ترجمة "الفولغاتا".

بين المؤلف والمترجم صداقات وعداوات. يذكر أمبيرتو إيكو في كتابه أن نقول الشيء نفسه تقريباً أنه كان يعمل مع مترجمي كتبه، ويناقشهم، وأنه استفاد كثيراً من هذه المداولات للاطلاع على أسرار اللغات الهدف، ومن الاجتهادات المثرية التي قدّمها مترجمو نصوصه. يقول مثلاً: إن شتيمة madona lupa في رواية باودولينو أتت ترجمتها الفرنسية محتشمة "العذراء الذئبة"، أما الترجمة الألمانية فكانت "ابن العاهرات"، وهي أقرب إلى الأصل الإيطالي. ليست هذه العلاقة الدمثة بين إيكو ومترجميه هي العلاقة السائدة بعامة. أحياناً يشعر المترجم بعقدة الدونية أمام المؤلف ونصّه. عندما كنت أترجم بروست، حدث أنني شتمته أكثر من مرّة متهماً إياه بالتفذلك، وكنت أقول: كان يمكنه أن يعبّر عن فكرته هذه بلغة أبسط؛ ولماذا هذا اللف والدوران؟ ولكنني لاحقاً أدركتُ أنه يترتب عليّ أنا أن أتلاءم مع نصه لا أن أفرض تعبيري على تعبيره، وأعتدي على طريقته في الإعراب عن أفكاره.

بين الكاتب والمترجم علاقة مرآتية مركبة، تخضع لطبيعة الكاتب والمترجم معاً في آن. فإذا كان الكاتب على قيد الحياة، تكون العلاقة بينه وبين مترجمه شديدة التطلب؛ لأن الكاتب يحاول أن يمسك بخيوط الترجمة ويحركها على هواه. فينشب أحياناً نزاع بين هذين الشخصين؛ إذ يفهم الكاتب نصه بطريقة، والمترجم بطريقة أخرى.

ويحصـل أيضـاً بينهما توافق وتعاون، لا سـيما في مجال الإحالات الفكرية والتشـابيه والاستعارات.

أحيانـاً يُصْدَم المترجم بصورة لا يفهم أبعادها فيستشـير الكاتب. هذا ما حصل كثيراً مع آن واد مينوفسكي في ترجماتها لأدونيس، ومع كلود كرول في ترجماتها لنزيه أبـو عفـش ومنذر المصري وشـوقي بغدادي، ومع جان فرانسـوا فـوركاد في ترجمته الجميلة لرواية الزيني بركات لجمال الغيطاني.

أما إذا كان الكاتب قد توفي وشبع موتاً، فتكون العلاقة بينه وبين القارئ مفقودة مادياً، ولكنها موجودة معنوياً. لكي يسـتطيع المترجم أن يفهم الكاتب الذي يترجم له؛ يترتب عليه أن يقرأ عنه وعن أعماله وعصره، وعن الأوضاع التي دفعته إلى كتابة هذا العمل؛ أي إنه يتعيّن عليه أن يطلع على ما وراء العمل الذي ينوي ترجمته.

وعندما ترجمتُ رحلة إلى الشرق لألفونس دي لامارتين، تعيّن عليّ أن أقرأ شـيئاً ممـا كُتـب عن الرحّالة الفرنسـيين إبان القرنين الثامن عشر والتاسـع عشر ممن زاروا الشرق الأدنى، هذا، إضافة إلى معلومات أساسية عن لامارتين وعن مشروعه لزيارة الـشرق، وعن وقائع هذه الرحلة وأهدافها. واكتشـفت أن هذا الرجل الكاثوليكي المتديـن كان على درجة عالية من الانفتاح على الإسـلام وعلى العادات العربية، ولا سيّما العادات المتعلقة بالفروسية.

وكثيراً ما يتحرّج المترجم العربي أمام الكلمات التي تنضح بالشـتيمة أو بالزندقة والإلحـاد؛ فيميـل إلى تلطيفها أو إلى ذكر الحرف الأول والأخـير من الكلمة المقذعة ويضـع بينهـما ثـلاث نقـاط خوفاً مـن منـع الكتـاب. ولكننـي لاحظت كثـيراً من الروائيين الشـباب لا يكترثون بالرقيب والرقابة، فيقذعون من دون تحرّج أو تهيّب، ويتجاوزون التابوات الأخلاقية والدينية لإثبات حريتهم في التعبير.

وتصبـح العلاقـة مأزومـة بين المترجـم والكاتب، عندمـا يأتي هـذا الأخير بلغة مبهمـة وتنظيرات خلّبية تحمل أكثر من تأويل. هل ينبغي على المترجم في هذه الحالة أن يحافـظ على الإبهام والخُلّبية؟ أجيب بنعم، مـع شيء من التحفّظ، لأن الهدف من

الترجمة هو إيصال الفكرة إلى القارئ، لا إلى جلده بنص زئبقي. وهنا لاحظت أن الكتّاب الأنغلوساكسونيين هم أكثر ميلاً إلى الحس العملي التجريبي من الكتّاب الفرنسيين الذين يعشقون التنظير السديمي. هذا مع أن الثقافة الفرنسية أفرزت فيلسوفاً مثل ديكارت؛ بشّر بـ "أفكار واضحة ومتمايزة"، وشاعراً مثل بوالو نصح بالتعبير الواضح:

"Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement

Et les mots pour les dire arrivent aisément"

[ما يُدرَك جيداً يُعبّر عنه بوضوح

وللإعراب عنه تتدفق الكلمات بيسر].

وفي هذا الشأن قال ريفارول:

"Tout ce qui n'est pas clair n'est pas français"

[كل ما هو غير واضح ليس من اللغة الفرنسية].

عندما يخال المترجم أن النص المصدر يكاد أن يفلت منه، عليه ألا يُذعَر، وأن يبقى رابط الجأش متحدياً نفسه ونصه قائلاً: "إني له". ويبقى يهجس بنصه إلى أن يجد الحل الملائم. وأحياناً يجد هذا الحل في الحلم؛ ما يعني أن الأحلام وسيلة تتخمّر فيها الأفكار وتبزغ فيها الحلول.

ومع ذلك، يبقى المترجم إنساناً قِلقاً متهوّساً متطيّراً. ومنشأ هذا القلق هو خوفه من الخطأ. ولكن ثقافته الواسعة تنجّيه منه. عندما وقفت لأول مرّة في نص لجان بيير فرنان على كلمة (vespasienne) لم أفهم المقصود، فهرعت إلى قاموس الحضارة اللاتينية الذي أحالني على الإمبراطور الروماني فيسباسيانوس (69 - 79 ب.م) الذي أحدث إصلاحات كبرى في الإمبراطورية. وبسبب بخله الشديد فرض على الرومان ضرائب شتى، ومنها ضريبة المباول المأجورة التي وضعها في شوارع العاصمة، ودرّت على خزينة الدولة أموالاً طائلة. وفي نص آخر وقعت على كلمة

(éolienne) فتذكرت أن اسم إله الريح والعواصف عند الإغريق هو (Aolos) وأن أوليس بطل الأوديسة زاره في جزيرته العائمة. فصارت الكلمة تستعمل في التكنولوجيا الحديثة للدلالة على الهوائيات أو طواحين الهواء التي تولّد الطاقة. ووجدت في البداية صعوبة لترجمة (orthodoxe, orthodoxie) [بالمعنى غير الديني]، فأثّلت الكلمة (orthos) مستقيم و(doxa) رأي، ووجدت أن كلمة "صراطية" تفي بالغرض، ولمَ لا؟

وأمام بعض العبارات الخاصة (Tirer le diable par la queue) [شدّ الشيطان من ذيله]، لا بدّ من استشارة معاجم العبارات الخاصة، فإذا بعبارتنا تعني "تجرّع غصص الحياة"، وعبارة (C'est le diable qui bat sa femme) [الشيطان يضرب زوجته] تعني أن الطقس ماطر ومشمس معاً في آن. وعبارة (Le diable l'emporte) [فليأخذه الشيطان] انتقلت مع الزمن من القاموس الديني إلى القاموس الدنيوي وصارت تعني "سافرْ وإن شاء الله لن تعود". البحث في العبارات الخاصة داخل اللغة بحث شيق وواسع تؤدي فيه التورية دوراً لافتاً، وكثيراً ما يسبب إشكالات ومغالطات للمترجم غير المتمرس.

ويشعر المترجم أحياناً برهبة خاصة أمام بعض الكتب الإشكالية التي تنتقد الدين والأنظمة السياسية أو التي تتناول الجنس بتوصيفات تفصيلية. ماذا يفعل في هذه الحالة؟ أيستعدي عليه المؤسسة الدينية الجبروتية في ديار العرب؟ أيعرّض نفسه للسجن إن ترجم كتاباً أو مقالة تفضح هذا النظام السياسي أو ذاك؟ أيثور عليه المحافظون لأنه ترجم عشيق الليدي شاترلي لـ د. هـ. لورانس (1928)، مع أنه أصبح من الكتب الكلاسيكية ولها في العربية ثلاث ترجمات؟ لماذا أخفيَ اسم مترجم آيات شيطانية لسلمان رشدي، والمتاح تحميله بنسخة PDF؟ لا شك أن دار النشر وهمية وأن المترجم لم يُذكر خوفاً من البطش والمحاسبة والاقتصاص. ما العمل إذن؟ المترجم الأمين لا يحذف شيئاً، لأنه مؤتمن على النص الذي يترجمه، ولا يحق له أن يغيّر فيه شيئاً. بوسعه أن يضع بين مركنين [وردت هكذا] أو أن يكتب

حاشـية يعبّر فيها عن اختلافه مع المؤلف. ولكن السـلطات الدينية والدنيوية عندنا لا تقبل بالاختلاف، وهذه مشكلتها.

ثمـة شـخصيات روائيـة عربيـة تمتهن الترجمـة كما في روايـة فواز حـداد المترجم الخائـن (2008)، وروايـة شربل داغر شـهوة الترجمـان (2015). وفي الأولى يغيّر المترجـم حامد سـليم اسـمه ليصبح أحمد حلفاني ثـم عفيف حلفاوي، ويشـطح في الترجمة، وشـطحاته "لا تخلـو من جرأة تحيل الروايات خفيفة الـوزن إلى أعمال أكثر جداً ووزناً. وإن كان سـيتحمل ضيق أفقها وسـقم مغامراتها غير المؤذية؛ فبالمقابل، سيكافأ بالعمل على هواه مع المحافظة على الخاتمة، بالتصرف تنقيحاً وشطباً وتبديلاً، دون مواجهـة انتقـادات سـطحية فظة وانقضاضـات أدبية مغالية؛ ويسـتعيد بذلك لمعـات مـن مغامراته الترجمية الخلاقـة" (ص 152). وفي نهاية الرواية يعترف حامد قائلاً: "تعلم بأنني ارتكبت أخطاء في الترجمة، وكنت أعدّها اجتهادات أو تنويعات، كانـت نتائجها وبـالاً عليّ. لم يكن ما ارتكبته خطأ محضاً، بل مقصوداً" (ص 457). ومـا كان يفعله حامد يذكّر بأحد أسـاطين الترجمة اللبنـاني طانيوس عبده (1869- 1926) الـذي ترجم حـوالي 400 رواية ومسرحية، كان يضيف ويحذف من النص الأصـلي مـا يطيب له، ظنـاً منه أنه يراعي شـعور المتلقي، فيقحم الأمثـال والأبيات الشـعرية العربيـة ليُشَرْقن نصه. والترجمـة الفادحة هي التي قدّمهـا مصطفى لطفي المنفلوطـي (1876-1924) الـذي لم يكن يعرف إلا مبادئ اللغة الفرنسـية، ومع ذلك كان يترجم لا بل حوّل مسرحية إلى رواية.

أما الرواية الثانية التي أريد أن أتوقف عندها قليلاً فهي شـهوة المترجم، وبطلها أسـتاذ جامعـي لبنـاني درّس الترجمة في جامعة سـترازبور الفرنسـية وكان ينتقل بين مؤلفين مختلفين "من جهة ثقافتهم وتحصيلهم اللغوي وكفاءتهم في التعبير والسـبك والمحـاورة" (ص 71). وأعطى محاضرات حول ترجمـة أنطوان غالان (1704) لـ ألـف ليلـة وليلة، ووجـد في يوميات غالان هذا المقطع التسـويغي: "مـا ابتعدنا عن النـص إلا لمّـا اقتضـت ذلك اللياقة بلـزوم عدم التقيـد به. إن المترجـم يتفاخر بأن الأشـخاص الذيـن يعرفـون العـرب، والذين يرغبـون في مقارنة الأصل بالنسـخة

(المترجمة)، سيقرون بأنه عملَ بحذر ولباقة على إظهار العرب للفرنسيين، أي ما تطلبه لطائف لغتنا وزماننا" (ص 183). وتشطح إحدى طالباته المفضلة قائلة لأستاذها: "أتعرف أن خطاب الترجمة الأمينة يصدر عن خطاب الهوية الثابتة، إذ يتطلب وجود أصل فيما الآخر يبقى دونياً ولو أتى موافقاً؟ أتعرف أن الحديث عن الخيانة في الترجمة يشبه الحديث عن الخيانة في ما يطلبه الذكر من المرأة؟ الذكر حاكم أبداً، أينما كان، وسلطته المتمادية تحتاج إلى تفكيك...". ويتساءل أستاذ الترجمة: "أتكون هذه شهوة الترجمان: ينقاد إليها، فلا يقودها، وتعرفه أكثر مما يعرفها؟" (ص 276-7). وتنتهي الرواية بهذا التصريح: "الترجمان مشكوك في أمره دوماً، دائماً تحت المراقبة. يحتاج إلى إثبات أمانته، جدارته، في كل لفظ، وبين لفظ وآخر. وحده، تحت دائرة التشكيك أو العجز" (ص 336).

نحن إذن أمام إنسان متّهم بجريمة الخيانة تجاه المتن أولاً، وتجاه اللغة ثانياً، أو بالأحرى تجاه اللغتين المنبع والهدف. وهنا لا بدّ لي من وقفة. صحيح أن المترجم يحسّ بنبض اللغة، ولكن هذه اللغة يمّ زاخر لا يستطيع الإحاطة به من جميع جوانبه؛ إذ تبقى بعض الثغرات التي لا بدّ له أن يرممها مع التجربة والدربة. وإن كان المترجم لا يخطئ في اللغة، يبقى أنه يكتب إما بلغة متخشبة وإما بلغة حيوية نضرة. نحن هنا لا نتكلم عن اللغة العلمية وإنما عن اللغة المستعملة في العلوم الإنسانية. ومع أن المترجم يهاب اللغتين الغولتين اللتين يجد نفسه بينهما، إلا أنه نوتي يغامر، شأنه شأن زوربا عند كازنتزاكي والطروسي عند حنا مينا في الشراع والعاصفة، وأخاب عند هيرمان ميلفيل في موبي ديك. ويبقى أن المترجين هم الذين يحركون اللغة وينشطونها ويثرونها بمفردات وتراكيب جديدة. وبسبب الثورات المعرفية التي شهدها القرن العشرون، أي الثورة الألسنية والفرويدية والسيبرنتية، وتهافت آلاف المصطلحات الجديدة على اللغات الكبرى في العالم، ومنها العربية، كان على اللغات أن تجدد شبابها ومخزونها المعجمي وتحدّثه. وهكذا دخلت إلى اللغة كلمات مثل الترسيمة (schème) والتوليف (synthèse) والدبلجة (doublage) والمَنتجة (montage) والفسبكة (facebook) والحوكمة (gouvernance) والخصخصة (privatisation)

والأتمتة (numérisation). وصار المترجم يكتب لغة بنتَ ساعتها واستبدل جزءاً من المفردات القديمة بمفردات تتناسب مع العصر فبدل "رجل مأجور" (homme de main) صرنا نقول "شبّيح" وبدل "الذهاب إلى المدرسة" (scolarisation) صرنا نقول "تَمَدْرُس"، تيمناً بالاستعمال المغاربي. ووضعنا أحياناً مفردات عديدة للتعبير عن الشيء ذاته كـ "محمول" و"جوّال" و"نقّال" و"خليوي" للموبايل. واقتبسنا من اللغة العامية عبارات وصوراً جميلة كـ "نصف الألف خمسمئة" للحث على الصبر والتأني، و"الحبل على الجرار" بدل و"هكذا دواليك"، و"بقرة جحا" عندما تكلّف السلعة أضعاف سعرها، و"بيت الخالة" للدلالة على السجن السياسي، و"ابن الحرام" أو "مقطّع موصّل" للدلالة على الخبث والأبلسة (sans foi ni loi)، و"فلان دمه على كفّه" للدلالة على الجرأة المتهورة، و"عندنا مشوار" للدلالة على نزهة أو فسحة. ويقول جبران خليل جبران في قصيدة "المواكب" :

هل تحممتَ بعطرٍ وتنشّفتَ بنور

و"تحمّم" عامية واستعملها بدل "استحمّ"، هل يؤدي ذلك إلى نهاية العالم؟ وأخذنا أحياناً عبارة قديمة وأعطيناها معنى معاصراً، فنعبّر مثلاً عن "لب الموضوع" بـ "وهنا مربط الفرس" أو "بيت القصيد". واستثمرنا الفعل الرباعي العربي لنحت مفردات جديدة : كـ "شرقن، غربن، شيطن، لبنن، فرنس...". وهجرنا الكلمات الحوشية العتيقة التي أراد خليل مطران إحياءها في ترجمة شكسبير فجعل عطيل يهزّ حسامه ويقول: "لو اقتضاني غرامي أن أكافح كل قَرم عنيد قهار شديد، بل لو سامني انتزاعَ رضيع الوحش عن ضرع أمه أو مناوأةَ الضيغم الهصور وقد استفزّه القرم...". والأدهى أن خليل مطران شرح للقارئ جميع هذه الكلمات المهجورة.

هذه الجرأة التي يبديها بعض المترجمين لتلطيف اللغة وأقلمتها مع العصر؛ لا يقبل بها المتشددون والمتعصبون في اللغة الذين يرون ثراء المعجم العربي الكلاسيكي مؤونة صالحة لشتى الأزمان والدهور. "ما هكذا تساق الإبل يا سعد"! على المترجم

العـربي في القرن الحادي والعشريـن أن يكتب بلغة 2015 وليس بلغة الجاحظ وأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي، مع احترامي الشديد لهم.

ثمـة مطبـات وألغام كثيرة زُرعـت في حقل الترجمـة، تدفع المترجم إلى الشـعور بالتهيّب والخوف والقلق والبؤس أحياناً، فيدوخ سـبع دوخات بين المنبع والمصبّ. لكنـه في الوقـت ذاته يـرى أن "الأدب العالمـي يصنعه المترجمون"، كما قال خوسـيه سـاراماغو، ويـرى أن "الكتـاب المهـم غـير المترجم يعـدّ نصف منشـور"، كما قال إرنيسـت رينـان، وأن الترجمة تسـتطيع أن تقلب عدداً من الموازيـن: لم يصبح إدغار آلان بـو شـاعراً كبـيراً إلا بعد أن ترجمه بودلـير؛ لم تنطلق اليابان الحديثـة إلا بعد أن تُرجمـت كتـب أوروبية علمية إبان ثورة الإمبراطور ميجي بُعَيْد عام 1868، هذا إذا لم نعـد إلى عصر المأمون. وعلى الرغم من مقام الترجمة الرفيع في عالمنا المعاصر، يبقى أنها عملية وعرة وخطيرة كما قالت إلسا تريوليه:

"La traduction, travail pénible, épuisant, irritant, désespérant. Travail enrichissant, nécessaire aux hommes, qui exige de l'abnégation, des scrupules, de l'honnêteté... Et, évidemment du talent".

[الترجمة هي عمل شاق ومرهق ومثير للأعصاب وحافز على اليأس. وإنها عمل مثـرٍ وضروري للنـاس، ويقتضي التفاني ويثير الهواجس ويتطلّـب النزاهة. وبالطبع يحتاج إلى الموهبة].

حصيلة تجربتي في الترجمة العربية الأممية: جدلية النظرية والتطبيق

محمد الديداوي

"الترجمة دائمة الحضور، ولا غنى عنها في مجتمعاتنا؛ ما يجعلها مهارة لازمة لمزاولة وظائف عالية الأجور. ومع ذلك، فإن مؤسسات تلك المجتمعات لا تُربِّي أفرادها بحيث تهيِّئهم لإتقانها. إن الترجمة كثيرا ما تعوزها المهارة؛ الشيء الذي يتسبب سنويا في هدر البلايين من الدولارات التي تُنفق في القيام بعمل لا طائل من ورائه وفي إنتاج معلومات عقيمة" (دوبوغراند، 2004).

مقدمة

أول ما يستوجب التوضيح هو ضرورة التمييز بين الازدواجية التي ليست بالضرورة دليلا على حذق الترجمة والتمكّن منها، وإظهار مدى الحاجة إلى تسلّح المترجم بالنظرية لـمَنْهَجة عمله وتأصيله. وقد اعتمدت في هذا البحث على تجربتي الشخصية بوصفي أول مترجم متخصص في الترجمة التحق بالأمم المتحدة، ولكوني مخضرما عاصر جيل رواد الترجمة العربية الدولية، وتدرّج في مواقع مختلفة من مترجم إلى مراجع إلى مسيِّر ومسؤول إداري عن الترجمة، وتفاعل معهم، وكذلك مع من أتوا من بعدهم، ومنهم خرِّيجو معاهد الترجمة ومؤسساتها الجامعية مثلُه.

لقد كانت الأمم المتحدة بالنسبة إلي مختبرا رائعا وفريدا للتأكد من صحة بعض النظريات وصلاحيتها، كما أنها كانت أرضية نافعة للاستنباط والتنظير في مجالين رئيسين؛ هما الترجميات، أي علم الترجمة، والمصطلحيات، أي علم المصطلح، آخذا في الحسبان الاعتبارات التطبيقية. ولا بد من التفرقة، في هذا المقام، بين النظرية التطبيقية والنظرية العالمة والنظرية الإجرائية. هكذا، أثمرت هذه التجربة عدة مؤلفات، تعد عصارة لما اكتسبتُه من خبرة، تناولَت قضيتَي الترجمة والمصطلح، والنظرية والتطبيق. ولترشيد العمل وتيسيره، أصدرتُ نشرات مصطلحية متخصصة في موضوعات مثل الفضاء الخارجي والمخدرات والقانون التجاري الدولي وحظر التجارب النووية، علاوة على دليل المترجم الذي كان عملا جماعيا وتضمّن معلومات غزيرة مصطلحية وغيرها؛ لإرشاد المترجم وإعانته، وتوحيد الاستعمال.

الغرض من هذا البحث هو رسم صورة شمولية لوضع الترجمة العربية الأممية كنشاط مؤسسي، بدءا بالفترة التمهيدية ووصولا إلى فترة الاكتمال، مع الموازنة بين مسألتي النظرية والتطبيق، من المنظور الشخصي، والتطرّق إلى الكيفية التي استفدت بها من التنظير كممارس ومن الممارسة كمنظِّر.

والمراد أيضا تبيان أهمية التكوين، وكذا الإنجازات التي تحققت على هذا المسار في مشوار الترجمة العربية الدولية.

في النهاية، لا ريب عندي أن دائرة الترجمة العربية في الأمم المتحدة هي بيت الحكمة الحديث. وقد أدّت، ولا تزال تؤدّي، دورا رياديا في بلورة المفاهيم المستجدة وإثراء العربية في شتى مناحي المعرفة. وكانت البداية هي الازدواجية اللغوية المتنوِّرة العارفة المؤسِّسة للترجمة وبها أبتدئ.

المرحلة التمهيدية: الازدواجية اللغوية المتبصّرة

قبل أن تدخل العربية الأمم المتحدة في عام 1954 على نحو محدود، على غرار اللغة الألمانية اليوم، هيِّئت لها الأسباب؛ إذ كان أول صك أممي عرِّب هو ميثاق المنظمة الذي حدِّدت فيه المصطلحات المفتاحية بحمولاتها ودلالاتها، ومنها تسميات الهيئات والأجهزة الرئيسة كالجمعية العامة والأمانة العامة، التي يرأسها الأمين العام كأسمى موظف دولي، ومجلس الأمن ومجلس الوصاية، وهلمّ جرّا، وإن لم تكن تلك الترجمة معتمدة رسميا. إلا أنها معمول بها حتى الآن ومتداولة.

ولقد كان لعالمين لبنانين جليلين، هما صبحي المَحْمَصاني (1909 - 1986) وشارل حبيب مالك (1906 - 1987)، قسط وافر في بناء الصرح الحقوقي لمنظمة الأمم المتحدة، لمعرفتهما المتعمقة في اللغات وتمكّنهما من مادة التخصص. فالأول علّامة في فقه القانون وضليع في اللغات. وقد تخرّج في الجامعة الأميركية في بيروت في عام 1924 وحصل على دكتوراه في القانون الخاص والاقتصاد من جامعة ليون بفرنسا في عام 1932، ثم نال دبلوم الدراسات العليا من جامعة لندن في عام 1935 وتولى مناصب قضائية سامية. ويعد صبحي المحمصاني رائدا في الدراسات الفقهية المقارنة؛ ما أهله للنقل إلى العربية، وكان ممن رأوا إمكان إصدار إعلان إسلامي لحقوق الإنسان؛ استنادا إلى رؤى الفقهاء وعلماء الكلام (أو اللاهوتيين) في العصور الوسطى. ومن مؤلفاته كتاب **أركان حقوق الإنسان**، وهو بحث مقارن في الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة. وقد انتدبته حكومته ضمن الوفد اللبناني كمستشار، فشارك في محادثات سان فرانسيسكو في منتصف أربعينيات القرن الفائت، وفي إعداد ميثاق الأمم المتحدة باللغتين الإنكليزية والفرنسية. وتجدر الإشارة إلى أنه ساهم أيضا في وضع ميثاق الجامعة العربية.

أما ميثاق الأمم المتحدة، فقد اتُّبِعت في سنة 1945 طريقة منهجية في صياغته (طابوري، 1980، 71-72) كانت باكورة للنظرية الترجمية الإجرائية في الأمم المتحدة؛ إذ خضع للتمحيص والتدقيق والمقارنة بين اللغات الرسمية الخمس آنذاك،

أي الإسبانية والإنكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في نطاق عدة لجان وفرقٍ، منها اللجنة الاستشارية المعنية باللغات التابعة للجنة التنفيذية التي عملت بتوجيهٍ من اللجنة التنسيقية، لإقرار النص النهائي للميثاق في اللغات الرسمية المذكورة. وكالعادة في وقتنا الحاضر، كان النص الإنكليزي منطلقا لإنتاج النصوص الأخرى التي اكتسبت الاستقلالية في نهاية المطاف مع نفس الحجّية. كان ذلك بالتعاون مع لجنة الحقوقيين الاستشارية التي كان المحمصاني من أعضائها بحكم صفته الرسمية ضمن وفد بلاده.

هكذا، ساهم هذا الأخير في نطاق ذلك الإجراء، فاطّلع في اللغتين الإنكليزية والفرنسية على دقائق المعاني وخفايا المرامي، فسهّلت عليه مشاركته في الاجتماعات اللغوية والفنية المقارنة والمطابقة، وبذلك تفنّن في تعريب الميثاق، مستندا إلى النص الإنكليزي، ومستأنسا بالنص الفرنسي، وهو ينهل من المخزون التراثي العربي ومن رصيده المعرفي، وينتقي أجمل العبارات وأرقها وأبلغها، فجمع بين شقّي المعادلة التي وضعها الجاحظ للترجمة في كتابه البيان والتبيين، فكان "بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة".

وقد شارك عن جدارة، خارج ذلك الإطار، في مؤتمرات وندوات عقدت على فترات مختلفة باللغتين الإنكليزية والفرنسية. وله مقالات باللغة العربية نشرت في الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية، منها في موضوعات مثل حق النقض أو الفيتو (1948)، وميثاق الأمم المتحدة والسلام العالمي (1948)، والتعايش الروحي (1958). هذا، إلى جانب حسه الموسيقي الرهيف؛ إذ درس الموسيقى وتعلّم النوتة، وكان عضوا في لجنة الاستماع والتقييم الغنائي في الإذاعة اللبنانية في بداية الأربعينيات، كما شارك في مباراة تلحين النشيد الوطني اللبناني، وإن لم يقع عليه الاختيار. وكان أستاذا محاضرا في كلية الحقوق في بيروت والقاهرة، علاوة على عضويته في كل من مجامع القاهرة ودمشق وبغداد. واللافت للنظر أن الغالبية العظمى من كتاباته في القانون والشريعة كانت سهلة المأخذ، وفي متناول القارئ العام غير المتخصص.

باختصـار، كان المحمصـاني ثقـة في الشريعـة الإسـلامية وفي العلـوم القانونيـة الدخيلـة، مـن قانونٍ لاتيني وقانون أنكلوسكسـوني. وإن إلمامه وتشبّعه بالموروث العربي الإسـلامي وتحكمه وتعمقـه في اللغة الإنكليزية؛ كلّها أمـور تظهر بجلاءٍ في الصيغـة العربية للميثـاق الذي وضعه بالاقـتران مع وضع ميثـاق الجامعة العربية. فقد أبدع في الأسـلوب ودقّق المفاهيم المصطلحية وسخّر إمكانات العربية التعبيرية باقتدار وحنكة وتصرَّف، تصرُّف العارف؛ بحيث يبدو النص العربي سلسا فصيحا، وكأنـه أصـلٌ لا ترجمة؛ إذ أتى بتخريجـات موفقة تبرهن على أنـه غاص في المضمون وأدرك المـراد فأفلـح في المطابقـة، ولو أن بعـض التغييرات الطفيفة التـي لا يدركها إلا المترجـم المتمرس المحـترف لازمة، وإن كانت لا تنتقص منـه ككل. وبهذا، ترك صبحـي المحمصاني إرثـا جميلا للمترجمين الدوليين العرب، أنـار لهم الطريق وحدّد المنهـج والمفهـوم. وإن بصمتـه لواضحـة. هكـذا، مهّد للترجمـة العربيـة في المنظمة الدوليـة. غـير أن الفارق الأسـاسي بينه وبين المترجم الدولي العـربي الموظف، الذي جاء من بعده، هو عامل الوقت والاسـتعجال وضغط الشـغل المتلاحق والمتداخل، عـلاوة عـلى وتـيرة العمـل وتنوع النصـوص في شـتى مناحـي المعرفـة، أحيانا على أعلى مستوى مـن التخصص، وحتمية المـوازاة التامة العاجلـة والفورية أحيانا بين النصوص في اللغات الرسـمية السـتّ، بعد ترسيم العربية. ومن أهـم الخصائص أن المترجـم مطالب عـلى العموم بالنقل في جميـع الميادين، وإن كان من المسـتصوب أن يترجـم في مجـال تخصصه. وكانت مشـاركته في اللجان الاستشـارية والتقنية لوضع الميثاق في اللغات الرسمية تدريبا له على الترجمة؛ إذ تبيّنت له الكيفية التي يتعامل بها المترجمون والخـبراء مع النصوص المتعددة اللغات، وبذلك يمكن أن يقال إنه تخطّى حدّ الازدواجية اللغوية غير المسخّرة للترجمة والمجهّزة لها.

أمـا العـالم اللوذعـي الثـاني فهو شـارل حبيـب مالـك، السـياسي والدبلوماسي والمفكر اللبناني. فقد شغل منصب وزير الخارجية لبلده في فترة ما بين عامي 1956 و1958، ووزيـر التربيـة والفنـون الجميلة من عام 1956 إلى عـام 1957، ورأَس الجمعيـة العامـة للأمـم المتحدة بـين عامـي 1958 و1959. وكان العـربي الوحيد

الذي شـارك في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وإعداده، في كانون الأول/ ديسـمبر 1948، أي بعـد مـرور قرابة ثلاث سـنوات عـلى صدور الميثـاق، بوصفه رئيسـا للمجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة. وقد استنير برأيه في كل فقـرة من فقرات مشروع الإعلان، لا بل إن الفرنسي روني كاسـان، الذي كُلِّف بتحرير النص، اسـتعان بشـارل مالك في بلورته وصوغه باللغة الإنكليزية التي كان يتقنهـا؛ بحيث كان له صوت مسـموع، وانطبعت تلك الوثيقـة بأفكار مالك الذي ترك عليها بصماته الدامغة، لا بل إنه وضع لها المقدمة فأحسن وضعها وأجاد.

وقد درس مالك في مدرسـة البعثة الأميركية للبنـين بطرابلس لبنان وفي الجامعة الأميركية في بيروت، التي تخرج فيها في شـعبة الرياضيات والفيزياء في عام 1927. ثـم درس في جامعـة هارفـارد، ونال درجة الماجسـتير في الفلسـفة في عـام 1934، والدكتـوراه في الفلسـفة في عـام 1937. وتتلمـذ على يـد مارتن هيدغـر في جامعة فرايبـورغ بألمانيـا في عام 1932. وكان سـفيرا لبـلاده لدى الأمم المتحـدة في الفترة الممتـدة مـن 1953 إلى 1955، أي عنـد دخـول العربيـة الأمـم المتحـدة على نحو محدود. وكان ملمّا بالعربية والإنكليزية والفرنسية والألمانية. ولا شك أنه كان له دور كدبلومـاسيٍّ وعالِمٍ، أثناء انتدابه سـفيرا لـدى المنتظم الدولي، في إسـناد اللغة العربية الحديثـة العهـد ودعمها، وإسـداء المشـورة لهـا. وكان عضوا في الجمعيـة الأميركية للنهوض بالعلوم والجمعية الأميركية للقانون الدولي.

كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسـان توسعا في ميثاق الأمم المتحدة، الذي نص في الفقرة 3 من المادة 1 منه على "تعزيز احترام حقوق الإنسـان والحريات الأساسية للنـاس جميعا"، لكنه لم تـرد فيه صيغة مفصلة تحدد بها تلـك الحقوق وتعرّف، فجاء الإعلان ليفعل ذلك.

تلـك كانت الخلفيـة الفنية على الصعيد الأممـي. أما الجامعـة العربية، فقد دعت في كانون الأول/ ديسـمبر 1954، في دورتها التاسـعة عشرة، المعقودة تحت رئاسـة العـراق، إلى توحيـد المصطلحات العلميـة العربية (القـرار 618) وتوحيد ترجمات

المصطلحات الأجنبية (القرار 621). وفي دورتها الحادية والعشرين التي عقدت في تشرين الأول/ أكتوبر من السنة نفسها، أذنت للوفود العربية بأن تقرر اختيار أفضل المرشحين للجان الأمم المتحدة، كما ناقشت، في تلك الدورة، التي رأسها مندوب الأردن، المقترح الداعي إلى ترجمة وثائق الأمم المتحدة إلى العربية. وقد أدى ذلك إلى اتخاذ الجمعية العامة للأمم المتحدة، في دورتها التاسعة، القرار 878 (د- 9)، الذي دعت بموجبه إلى "ترجمة بعض الوثائق الرسمية للجمعية العامة إلى العربية وفقا للمادة 59 من النظام الداخلي للجمعية العامة"، وقررت أن تنشر بالعربية وثائق الجمعية العامة ولجانها ولجانها الفرعية، وغير ذلك من التقارير ذات الطبيعة السياسية الصادرة عن هيئات الأمم المتحدة، والتي تعالج مشكلات خاصة أو عامة تهم المنطقة العربية، على ألا يتعدى حجم المنشورات في السنة الواحدة ما مجموعة أربعة آلاف صفحة، محسوبة على أساس الأصل الإنكليزي، وأذنت للأمين العام أن يرصد في الميزانية العادية الاعتمادات اللازمة لوضع هذا القرار موضع التنفيذ، وطلبت إليه أن يكفل اتّباع الأساليب المقررة لوثائق الأمم المتحدة في وضع النصوص العربية المقابلة. تلك كانت الخطوة الأولى في طريق التوحيد والتنميط لضمان اتساق الترجمة العربية مع النمط المعمول به، جريا على أعراف المنظمة.

هكذا، بدأت الترجمة العربية في الأمم المتحدة بالفعل في عام 1955، لما تطلبه ذلك من إعداد لوجستي، ومنه إيجاد المترجين الأكفاء الصالحين للعمل على ذلك المستوى الرفيع. ولم تكن اللغة العربية آنذاك لغة رسمية للمنظمة. وفي يوم 7 أيلول/ سبتمبر 1955، صدر أول تعميم رئيس قسم الترجمة العربية، المنشأ حديثا، في شكل "مذكرة التعليمات رقم...."[1]، والتي تضمنت عشرة بنود، دعا فيها "إلى التقيد بالأصل إلى أقصى الحدود وإلى الاتساق في ترجمات النصوص"، بحيث إنه:

"نظرا لتعدد الأساليب والمصطلحات المتعلقة بالترجمة في الأقطار العربية، وحرصا على تحقيق أقصى درجة من التنسيق بين النصوص المترجمة الصادرة عن

(1) انظر: عبد المجيد حسن، "ترجمة الوثائق وتحريرها: العناية بالجودة" (2008)، على الشبكة العالمية.

القسـم، ورغبـة في إقامة أعمالنا على أسـس موحدة ثابتة، فإني أرجـو من الزملاء أن يسيروا وفقا للمبادئ التالية:

يتبع النظام الأصلي في نظام الفقرات، فلا تدمج فقرة في أخرى ولا تنزع جملة من فقرة لتكون منها فقرة جديدة أو تدخل في الفقرة التالية".

وهاتـان نقطتـان في غاية الأهمية، ذلـك أن الموروث العـربي في الترجمة يتمثل إما بالحرفيـة غير الدقيقـة أو الانزياح في التصرف أحيانا إلى حـد التأليف؛ الشيء الذي لا يتمشـى مع وثائـق الأمم المتحدة التي تتوازى فيها النصوص، وتكتسـب الحجية والأصلية نفسـيهما، لا سـيما النصوص القانونية، مثل القـرارات والصكوك التي لا تقبـل الانحـراف ولو قليـلا. إلا أن تأثير الترجـة العربية لم يكن متجسـدا في الواقع الملموس، لندرة الوثائق وعدم تداولها في الاجتماعات، ولأن الترجمة الفورية لم تكن موجـودة، بينـما هي التي تجسـد الاسـتعمال الفعلي للغـة وتبرزها؛ إذ يكـون بإمكان المندوب أن يتحدث بها ويسمعها، إيجابا وسلبا.

ويتبـيّن مـن الوثائق الصادرة يومئـذ، إلى حين اعتماد اللغة العربية كلغة رسـمية في عـام 1973، مـدى معاناة المترجمين الذين كانوا يعـدون على الأصابع، وما لاقوه من صعوبةٍ ومشـقةٍ في إيجاد المقابلات العربية للمفاهيم المصطلحية المستجدّة، رغم كفاءتهم العالية.

كان أبـرز هـؤلاء المترجـين الـرواد عدنـان محمـد يوسـف (1929 - 2006)، العراقي الجنسـية، الذي التحق بالأمم المتحدة في عام 1955، وهو في سـن التاسعة والعشريـن، وظـل يعمل فيهـا إلى أن تقاعد في عام 1989. فقد رأَس قسـم الترجمة العربيـة، وكان علّامة موسـوعي المعرفة، مـدركا أدق الفوارق الثقافيـة بين البلدان العربيـة، وبارعا في اللغة الإنكليزية. ويعد، بحق، مؤسـس الترجمة العربية في الأمم المتحـدة؛ إذ أرسـى دعائم اللغة العربيـة في المنظمة. وكرّس حياتـه صادقا ومناضلا

لخدمة لغة الضاد، ودافع عنها دفاع الغيور. ويمكن تلخيص بعض أهم منجزاته في الآتي[1]:

> استطاع بمثابرته وجهوده تحويل اللغة العربية إلى لغة عمل يومي في منظمة من أكبر المنظمات الدولية في العالم، والتي تشمل أعمالها مختلف مجالات النشاط الإنساني، من السياسة والاقتصاد، إلى العلوم والتكنولوجيا والآداب والفنون، كما نجح في إعداد وتدريب أجيال عديدة من المترجمين الأكفاء، وإعداد آلاف المصطلحات الرامية إلى توحيد الأسلوب وطريقة التعبير عن المفاهيم في شتى المجالات، مثل الهندسة والفنون والطب ونزع السلاح، كما نجح في اختيار أسلوب وسط يكون مفهوما ومستساغا في كل من المشرق والمغرب، وابتكر أسلوبا في الصياغة المقبولة لدى الجميع وهو ما استقرت عليه المنظمة في ما بعد.

وعلاوة على ذلك، "سوف لا يخلد ذكره فقط للسنوات التي وهب فيها نفسه لخدمة الأمم المتحدة، بل أيضا للدور الريادي الذي لعبه في سبيل دعم استخدام اللغة العربية في منظمتنا"[2].

ليت إحدى المنظمات المتخصصة أو الجهات الراعية، مثل منتدى العلاقات العربية والدولية والمنظمة العربية للترجمة أو اتحاد المترجمين العرب أو مؤسسة المجلس الدولي للغة العربية، على سبيل الذكر لا الحصر، تتولى إنشاء صندوق عدنان محمد يوسف للغة العربية، لمنح جائزة سنوية لمن يقوم بعمل جليل خدمة للغة العربية، حسبما اقتُرح في حفل تأبين الفقيد.

في عام 1969، انضم للعمل معه واحد من ألمع المفكرين العرب، كان يبلغ آنذاك 48 سنة من العمر؛ هو نزيه الحكيم (1921 - 1993) الذي كان مثقفا وكاتبا

---

(1) كلمة عمرو موسى، الأمين العام للجامعة العربية، في حفل تأبين أقيم يوم 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2006 في مقر الأمم المتحدة، عن جريدة القدس (16/ 11/ 2006).

(2) كوفي عنان، الأمين العام للأمم المتحدة، في رسالة بعث بها يوم التأبين.

وحقوقيا وأديبا ودبلوماسيا، مزدوج اللغة ومترجما سوريا حكيما. كان مستشارا إعلاميا للرئيس السوري أديب الشيشكلي، وكان صاحب جريدة الرأي العام السورية حتى عام 1954. وقد ترجم العديد من الأعمال إلى العربية في ستينيات القرن الماضي (من 1965 إلى 1969)، أي قبل أن يصبح مترجما في الأمم المتحدة. وتجدر الإشارة هنا إلى أحد الكتب التي ترجمها، هو الباب الضيق لأندريه جيد، الأديب الفرنسي الحاصل على جائزة نوبل في عام 1947. فقد ترجم الحكيم تلك الرواية في عام 1946 بتشجيع من صديقه عميد الأدب العربي طه حسين. فعندما اتصل المترجم بالروائي للاستئذان في الترجمة، رد عليه هذا الأخير برسالة يستصغر فيها الفكر الإسلامي، كانت صادمة في رسم صورة الإسلام في عيون الغرب. فاستنجد الحكيم بطه حسين الذي كان صديقا مقربا من المؤلف الفرنسي. واتخذ رد طه حسين مقدمة للترجمة العربية.

وكان من ضمن فريق المترجمين المحدود العدد الذي شكل نواة القسم؛ بهاء فهمي إبراهيم (ت 2008)، والذي ترجم في عام 1967 الجزء الأول من كتاب أ.ج. غرانت وهارولد تمبرلي أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين 1789-1959، وترجم مسرحية روي سالف الذكر من تأليف جون برنارد. وكان منهم أيضا محمود السوقي، الذي عمل في القسم العربي بهيئة الإذاعة البريطانية (البي. بي.سي.) قبلئذٍ.

أما أدوات العمل التي كانت في متناولهم وقتئذٍ، والتي ظهر جلّها بعد دخول العربية بسنوات، وعلى الأخص المعاجم ثنائية اللغة المتضمنة للعربية، فإن من أهمها:

- معجم هانس فير Hans Wehr (عربي - إنكليزي)، 1960.
- معجم بيلو Belot (فرنسي - عربي)، 1963.
- معجم إلياس العصري، إنكليزي - عربي وعربي - إنكليزي، الطبعة السابعة عام 1954.
- المورد (إنكليزي - عربي) لمنير البعلبكي، 1967، والذي استند إلى معاجم منها معجم إلياس، وأضاف ودقق الكثير من المفردات

والمصطلحات الجديدة، ويعد معجما أساسيا للمترجم من الإنكليزية إلى العربية، كما أنه ثمرة تجربة مؤلفه كمترجم غزير الإنتاج.

- The Arabic-English Lexicon, Arabic-English Dictionary compiled by Edward William Lane، الذي نشرت مجلداته الأول إلى الخامس من سنة 1863 إلى سنة 1872، وهو مبني أساسا على المعاجم العربية الصادرة في القرون الوسطى، وعلى تاج العروس للزبيدي، الصادر في القرن التاسع عشر الميلادي.

أما معاجم اللغة العربية فأبرز المعاجم المتوافرة:

- لسان العرب.
- المنجد في اللغة والأعلام الذي صدرت الطبعة الأولى منه في عام 1908.
- المعجم الوسيط الذي صدرت الطبعة الأولى منه في عام 1960.

ويمكنني أن أجزم، من موقع تجربتي الطويلة، أن المعجم هو سلاح المترجم بامتياز. فالترجمة تعتمد على الذاكرة والمعجم خير معين على تنشيطها والاستزادة والاستحضار؛ لأن المعرفة تتجدد وتزكو وتتراكم بالبحث والتنقيب، وباستجلاء دقائق المعاني وأنسب الألفاظ والاصطلاحات بين طيّات المعاجم والأدوات المرجعية. وما زلت لا أفهم ما الحكمة من منع المترشح لامتحان الأمم المتحدة لتوظيف المترجمين من استعمال المعجم، فهذا الاستعمال يتيح إظهار المقدرات الترجمية والكتابية التي هي عماد الترجمة، وليس المفردات والتعابير في حد ذاتها التي يتيحها المعجم لكل متصفِّح له. إلا أن هناك مشكلة توافر هذه المعاجم، كما أن المكتبة العربية تفتقر إلى معجم تاريخي لها، ومعجم ملائم وشامل ومكتمل للمترادفات.

وتجدر الإشارة إلى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ترجم في تلك الفترة ترجمة بليغة ودقيقة، يشتمّ منها تأثير صبحي المحمصاني، وشارل مالك الذي كان ممثلا

لبلاده لدى الأمم المتحدة، والذي كان له إسهام ذو بالٍ في وضع ذلك الميثاق، وكان يتقن عدة لغات على رأسها العربية.

وقد بدأت المسيرة الفعلية للغة العربية على الصعيد الأممي في عام 1973، وعُيِّن العديد من المترجمين من ذوي المؤهلات والتخصصات العالية المختلفة.

وانتقل عدنان محمد يوسف إلى جوار ربه راضيا مرضيا. فقد مات وهو قرير العين، لأنه استطاع بجهده وتفانيه، في ظرف عقد من الزمن، أن يجعل العربية لغة رسمية أيضا في مقارّ الأمم المتحدة بجنيف وفيينا ونايروبي، وفي اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) ببيروت، واللجنة الاقتصادية لأفريقيا (الإيكا) بأديس أبابا. وأفلح في مواجهة المساعي المناوئة التي تذرعت بشتى الحجج لعرقلة التنفيذ[1]، على عكس ما حدث مع الأسف في منظمة الصحة العالمية[2]. كما أنه قدر على جعل العربية لغة رسمية في مجلس الأمن والمجلس الاقتصادي والاجتماعي، بموجب قرار الجمعية العامة 35/ 219 المؤرخ في 17 كانون الأول/

---

(1) للمزيد من المعلومات عن الملابسات والآراء المعارضة لدخول العربية الأمم المتحدة، انظر مثلا : **Mala Tabory, *Multiculturism in International Law and Institutions*, Alphen amm Rijn (Netherland)/Rockville (Maryland, USA) : Sijhoff & Noordhoff.**

(2) فبعد أن أقرت الجمعية العامة لتلك المنظمة اعتماد اللغة العربية كلغة رسمية ولغة عمل وإنشاء 66 وظيفة مترجمين ومراجعين وموظفين داعمين، نجح المعارضون في تقليص العدد إلى خمس وظائف فقط والاكتفاء بالتعاقد المؤقت، مع ما لهذه الصيغة من عيوب، لأن الكثير من هؤلاء المتعاقدين أطباء مزدوجو اللغة وغير مدربين على الترجمة. ولتدارك هذا الوضع وتشجيع التعريب، أنشئت، في عام 2003، "شبكة تعريب العلوم الصحية" (أحسن)، تحت مظلّة المكتب الإقليمي لشرق المتوسط التابع لمنظمة الصحة العالمية، وهي "شبكة معلومات تضم مجموعة من المهتمين بترجمة العلوم الصحية والطبية من المترجمين المحترفين المتفرغين للترجمة والهواة غير المتفرغين ومن يتعامل مع المواد بلغاتها الأصلية، ومع تلك المواد بعد ترجمتها من ناشرين تقليديين وناشرين على الشابكة (الإنترنت) وعلى الأقراص المكتنزة وموزعين للمنتوجات، والمستخدمين لها من طلبة العلوم الصحية ومدرسيها ومن يقوم بالتأليف في أحد مجالاتها والمسؤولين عن التعليم ...". وتضم هذه الشبكة ثلة من خيرة الأطباء والعلماء والخبراء مزدوجي اللغة، معظمهم من السوريين. غير أنها قد تعطلت وأصبحت في حكم الغائب لعدة أسباب؛ منها تقاعد المشرفين عليها، واندلاع الأحداث الأليمة التي تشهدها الساحة العربية. ومن أهم ما أنجزه المكتب الإقليمي المذكور المعجم الطبي الموحد الذي أعد تحت إشراف كبير المستشارين الطبيب العالم هيثم الخياط. ويعد هذا المعجم لبنة ومعلمة في صرح المعرفة الطبية العربية.

ديسمبر 1980. وقد أدّى المغرب الدور الأساسي في هذا المسعى، وبذلك تمّ توسيع دائرة الترجمة العربية وتضاعف عدد المترجمين.

وكان من أهم ما حققه عدنان محمد يوسف أيضا، قبل مغادرته المنظمة، إعادة تصنيف وظائف الترجمة؛ بحيث حذفت وظائف وحولت اعتماداتها لترفيع وظائف أخرى؛ ما أتاح للمترجمين عموما، في جميع اللغات الرسمية، التدرّج إلى مراتب عليا في السلّم الإداري للأمم المتحدة، بعد أن كانوا مغبونين يتقاعدون وهم في مستويات دنيا. كان ذلك فتحا مبينا لهم؛ إذ رفع من معنوياتهم وحفزهم على زيادة العطاء وحسّن أحوالهم.

لقد باتت الترجمة العربية الدولية تقوم بدور مرموق وطلائعي في مضمار التواصل بين الشعوب والأمم وتؤثر إيجابا في وسائط الإعلام.

وبتيسير من الله عز وجل وتوفيق منه، عاصرت هؤلاء الجهابذة وأنا في مقتبل العمر، وأخذت عنهم نظرتهم العمليّة إلى الترجمة، فأضفتها إلى الزاد النظري الذي جعلني أحيانا في المواجهة، أعني المواجهة بين النظرية والتطبيق. وكانت منهجية الأمم المتحدة حول الترجمة الموازية للمطابقة بين النصوص نعم الوسيلة للتقريب بين الوجهتين.

المرحلة التأسيسية: الأمم المتحدة مختبرٌ حيّ للترجمة

الهدف المتوخى أساسا هو إظهار مدى أهمية النظرية مقابل التطبيق من الواقع وإليه. التحقت بالمنظمة في منتصف سبعينيات القرن الماضي، بعد اجتياز مباراة دولية صارمة لتوظيف المترجمين العرب، وقد ناهزت الثامنة والعشرين من العمر، ومعي رصيد من التكوين النظري في ميدان الترجمة، وإجازة في الترجمة التحريرية والشفوية، وأعقب ذلك دراسات عليا في اللسانيات المطبقة على الترجمة، وفي الترجمة الشفوية بجامعة السوربون الجديدة بباريس. كانت يومذاك نظريات المدرسة الباريسية التأويلية القائمة على الترجمة الفورية والتتبّعية في طور التأسيس والبناء. وكان قد

مر على بداية استعمال العربية المحدود في الأمم المتحدة زهاء عقدين من الزمن. كما أن نظريات الترجمة بدأ عصرها الذهبي؛ فعرفت في تلك الفترة طفرة كبيرة ونقلة نوعية؛ بحيث أُسِّست مدارس وأقسام لتدريس الترجمة، وغدا من الممكن التحضير لشهادة الدكتوراه في الترجمة. كانت جامعة باريس رائدة في هذا الشأن.

في خضمّ تلك التطورات، استرعى انتباهي كتاب **الأسلوبية المقارن بين الفرنسية والإنكليزية، طريقة للترجمة**[1]. كان بالنسبة إلي فتحا مبينا في هذا الحقل، وبه صرفت عنايتي لمطالعة ودراسة الكتب التراثية والحديثة في فقه اللغة وخصائصها اللسانية، في كل من العربية والإنكليزية، من أجل الوقوف على إمكانات اللغتين واكتناه أسرارهما، جريا على ما فعله مؤلفا الكتاب المذكور الكنديان بخصوص الإنكليزية والفرنسية. وإلى جانب ذلك، كان التحضير في الجامعة الباريسية لدبلوم الترجمة الفورية - ترجمان المؤتمرات - والدراسات العليا على أساس النظرية التأويلية القائمة على المشافهة والمعنى معينا للوصول إلى الاستنتاج التالي: ضرورة المزاوجة بين الغوص في مكنون النص باستغلال وسائل اللغتين التعبيرية قصد الفهم والإفهام، ومن ثم نقل المعنى مكتملا، من جهة، ومطابقة المبنى وفقا لنظامي اللغتين ومقتضياتهما، من جهة أخرى. وكان من حسنات دراسة الترجمة الفورية، على مستوى الإجازة وما فوقها، أنها أكسبتني السرعة؛ ما ساعدني على مسايرة وتيرة العمل في الأمم المتحدة الذي يستلزم تحقيق إنتاجية يومية معلومة، والتقيد بمواعيد ضاغطة ومتداخلة ومتلاحقة لإنجاز المهمات.

هكذا، باشرت العمل مترجما مبتدئا في سن دون الثلاثين، وكنت أول مترجم عربي تخصصه ترجمة، بينما كان الآخرون متمرسين ذوي خبرة طويلة من غير الاهتمام بالجوانب النظرية. تلك كانت فرصة سانحة بالنسبة إلي للتلاقح بين النظرية والتطبيق، أو بمعنى آخر؛ اختبار مدى صلاحية التنظير للترجمة وفائدته وصحته. ومنذ البدء، حدث نوع من التصادم بين منظورين، أحدهما يتوخى المطابقة الحرفية

---

(1) J.-P. Vinay et J. Darbelnet, *Stylistique comparée du français et de l'anglais* (Paris: Didier, 1958).

اللصيقة بالأصل خوفا من الانزياح، والآخر همه التصرف بدقة والجمع بين أصالة الشكل وصحة المعنى، علما أن هذا المنحى الأخير يتطلب الجهد والاجتهاد. ويعود اتباع الطريقة الحرفية الشديدة إلى سببين اثنين، هما:

- أن رئيس دائرة الترجمة العربية أعطى تعليماته من أجل التقيد بالأصل، رغبة منه في التخلص من الموروث العربي المتمثل بالانزياح بالتصرف المنحرف، ولترويض المترجمين وتعويدهم على التدقيق والموازاة بين النصين في اللغة المترجم منها واللغة المترجم إليها.
- أن الحرفية هي أسهل الحلول، لأن التصرف مع ضغط العمل عملية مضنية. ولذا؛ فإن البعض يلجأ إليها لاهثا وراء الإنتاجية متسرِّعا، لأن إحصاء عدد الصفحات اللازم إنجازها يوميا سيفٌ مصلتٌ فوق رأسه، وبعبعٌ يرهبه.

وكان من مميّزات الترجمة في الأمم المتحدة ما يلي:

- المصطلح المستجد: ذلك أن المفاهيم المصطلحية في شتى دروب المعرفة في تطورٍ مستمر وعلى المترجم الدولي مجاراتها. ولهذا، فقد تراكم لدى الدائرة بالمقر الرئيسي، منذ نشأتها الأولى، رصيد هائل من المصطلحات وضعت على جذاذات مرتبة في علب خاصة لتيسير الرجوع إليها.
- التوحيد والتنميط والتقييس: وهذا ينطبق على المصطلح والتعابير المصطلحية من تسميات ومختصرات، وما إلى ذلك، لأن من غير الجائز عدم الاتساق في الاستعمال.
- المراجعة: وهي أداة لا غنى عنها لضبط النوعية ومراقبتها وتقييمها. إلا أن هناك عقدة المراجعة، لأن المترجم قد يرى أن لنصه قدسية وحرمة، على المراجع ألا ينتهكها بتدخله في النص؛ ما يخلف في نفسه شيئا من الحساسية. وقد تعلمت الكثير من المراجعات، لأنها مكّنتني من الاطلاع على وجهات نظر مختلفة، لا سيما وأن المترجم يبقى على

العمـوم مشـدودا للأصل في المرحلـة الأولى من الترجمـة ولا يعرّب، أو بمعنـى آخـر؛ لا يضفـي الطابع العـربي القح عليـه، إلا في مرحلة المراجعـة الذاتية، أي إعادة قـراءة النص والكتابة في الترجمة، إذ ينتقل من مسـتوى شـبه الحرفية إلى التكييف الكامل؛ بحيث لا يبدو النص مترجمـا. غـير أنني كثيرا ما كنت أبذل مجهـودا كبيرا فأتصرف رغبة في البيـان، مع عدم الإخلال بالمعنى، معتمدا عـلى المنهجية النظرية التي تلقنتهـا، فيُرجِـع المراجـع النـص إلى حالـة الحرفية، ربـما لأن الوقت يداهمه، وليس له متّسع للتريّث والتأكّد والتمعّن في كل جملة، في حين أنه كان في وسـعي أن أفعل فعلته ببسـاطة، وأجنِّـب نفسي العناء. ولم أدع هـذا يحبطني فواصلت التصرف بعنادٍ ويقـين. وعلى العكس من ذلـك، وبعد أن أصبحت مراجعا يافعا يحـارب الركاكة و"النكلزة"، اصطدمـت بمواقف بعض المترجمين الحَرْفيين الذين كانت تسـوؤهم التغييرات بغض النظر عن صوابيتها ومصداقيتها.

وكان من أبرز ما استفدته في مساري الشخصي منذ تلك الفترة التأسيسية للترجمة العربية الدولية هو أهمية المصطلح بوصفه عنصرا أساسيا في النص المتخصص. وقد تجلّى ذلك في تـواتر الوثائـق للاجتماعات الدورية التي كانت تعقدها شـتى الهيئات والأجهزة، والتي كانت تستوجب التقييس والتوحيد والتنميط، كما سبق ذكره.

وفي هذا النطاق، يمكن القول إن الترجمة هي نقل المعلومة من اللغة المترجم منها إلى اللغـة المترجـم إليها، بحسـب التعريف الوارد لها في "المعيـار الأوروبي لخدمات الترجمة 15038" (DIN EN) الصادر في عام 2006، والذي يقتضي مراجعة الترجمة من لدُن مترجم آخر ضمانا للنوعية. وقد اعتمدت هذا الشرط وأكدته المنظمة الدولية للمواصفات والمقاييس بالمعيار الدولي الجديد "آيزو 17100" (ISO) الذي أصدرته في عام 2005. وعـرّف المعيار الأوروبي المذكور المراجعة بأنها فحص مزدوج اللغة لتبيّن مـدى ملاءمـة الترجمة للغرض المتفق عليه، ومقارنة النصين في كل من اللغتين المترجـم منها والمترجم إليها، والتوصية بتدابير تصحيحية عند الضرورة. واشُـترط

في المترجم توافر جملة من الكفاءات، منها الكفاءة في أداء الترجمة بالفهم والإفهام، والكفاءة النصية واللسانية في اللغتين، والمقدرة على البحث والاستقصاء والتزوّد بالمعلومات وتجهيزها واستغلالها، والكفاءة الثقافية، والكفاءة التقنية. وعلاوة على ذلك، يجب على المترجم، بحكم ذلك المعيار، أن يكون قد تابع دراسات عليا في الترجمة وتخرج فيها، أو أن تكون له تجربة في مضمار الترجمة مع التخصص في ميدان آخر، أو أن يكون قد راكم خبرة في مجال الترجمة مشهودا عليها لمدة خمس سنوات على الأقل. وفي الحقيقة، تلكم هي المبادئ التي طبقتها الأمم المتحدة منذ البداية، وكانت المراجعة هي الأداة الرئيسة لضمان الجودة وضبط النوعية ومراقبتها، وإن كانت المنظمة قد تراجعت عنها فترة من الزمن، لدواعي التقشف، ثم عادت إليها قصد الاستدراك.

وقد شكل عمل المراجعة عبئا كبيرا على قسم الترجمة العربية في بداية عهده، بسبب ندرة المترجمين المقتدرين المدربين الذين في وسعهم مراجعة نتاج جماعة المترجمين الجدد وتقويمه. إلا أن المراجعة كانت أهم مدرسة للتعرف إلى الاستعمالات والأعراف المعمول بها، ووجهات نظر الآخر، أو كانت، بمعنى آخر، بالونا لاختبار ردّات فعل المراجع أو المراجع له، كقارئ أول بعد مراجعة النص، إزاء بعض التوجهات والاختبارات النظرية. كان هذا صحيحا بالنسبة إلي كمترجم مبتدئ في المنظمة وكمراجع متمرس لنصوص الغير.

غير أنه وجب التوقف، عند هذا الحد، للتمييز بين النظريات وللتأمل في أنواع التنظير. ثمة ثلاثة سيناريوهات (انظر: دوبوغراند، 2001)، أولها هو أكثر السيناريوهات شيوعا، وفيه يستبق التطبيق العملية التنظيرية، فتمارس الترجمة بالقياس والاستقراء والاستنساب وما إلى ذلك، من غير أهداف أو تصورات واضحة المعالم، استنادا إلى تجارب سابقة مماثلة. وفي هذه الحالة، يعمد المترجم إلى جملة من المقاربات والتشبيهات. أما السيناريو الثاني فتستبق فيه النظرية التطبيق؛ إذ يجري تصور أهداف ومهمات لا يملك لها متصورها المهارات اللازمة، من غير الالتفات إلى العواقب والاكتراث بالآثار، كالشأن في الميدان الأكاديمي. فالمنظّر

الجامعي للترجمة قد لا يكون مترجما محترفا ومتمكّنا، وبذلك يعيش في برجه العاجي، ولا يترجم إلا من باب التسلية والهواية. وبمقتضى السيناريو الثالث، تنحرف النظرية عن التطبيق؛ إما لأنها جد متقدمة عليه، أو لأنها سارت في اتجاه غير عملي بالمرة. تلكم هي الترجمة التي يمكن أن تنعت بالترجمة العالمة. إنها بمثابة ترف فكري أو رياضة ذهنية، أقرب إلى التفلسف منها إلى أرضية الواقع. ومن المؤسف أن النظرية المنحرفة عن التطبيق، التي يمكن تسميتها بـ "النظرية الحالمة"، كثيرا ما تعتمد بوصفها النظرية الرسمية، وهي مستعلية لا يسترشد بها في التطبيق، بينما النظرية التطبيقية غير معلن عنها، أو حتى غير مرفوضة جهارا، في حين أنها يهتدى بها للتطبيق (انظر: دوبوغراند، 2001). وبديهي أن الأولى أن ينظِّر للترجمة المترجم الممارس لها، الواقف على خباياها، والعالم بمستلزماتها.

أما النظرية الإجرائية، فهي مجموعة القواعد والمبادئ التي توضع عمليا ليسير على هديها المترجم المؤسسي، مثلا، وهي عبارة عن إجراءات وتعميمات لضمان التوحيد والدقة والتناسق، ومنها القوائم المصطلحية التي تبيّن الفوارق والمفاهيم. وهي تتوخى في المقام الأول "أَجْرَأة" العمل.

والجدير بالذكر أن تطورا ملموسا حدث في هذا المضمار المصطلحي؛ فبعد تحسّس الطريق في أواسط خمسينيات القرن الماضي، واستعمال مقابلات لتعابير رائجة مثل "فصل العناصر" (الفصل العنصري) و"الموازنة" (الميزانية) و"الدعاوة" (الدعاية)، استطاع المترجمون الأوائل أن يضعوا مقابلات لمصطلحات متكررة مستجدة. وكان صدور معجم المورد إضافة نوعية بارزة في حقل الترجمة العربية، وبالتحديد في تدقيق المفهوم المصطلحي واقتراح المقابلات. ومن المصطلحات الأممية المستنبطة:

(أقاليمي – inter-regional) و(بلدان غير ساحلية – land-locked countries) و(أقاليمي sub-regional) – وظل مصطلح (management) عصيّا على الحل غير مستقرّ، وهناك إصرار على استعمل "إدارة" كمقابل له، علما أن هذا المصطلح فيه اشتراك لفظي؛ إذ يقابل أيضا (administration)، علما أن الحل الأمثل هو "تدبير" أو

"تيسير"، مع إمكانية إضافة "شؤون"، عند الاقتضاء. وهما مستخدمان بالفعل في المغرب.

صفوة القول، إن المترجم العربي في الأمم المتحدة ما فتئ يساهم إلى حد بعيد في بلورة المفاهيم المصطلحية في ميادين معرفية لا تعدّ ولا تحصى، ويطوّر ويطوّع اللغة العربية جريا على اللغات الأخرى. وهناك سنّة حميدة متّبعة؛ هي إعداد قوائم بالمصطلحات والتعابير المصطلحية الجديدة بانتظام، بعد المناقشة والمدارسة. في هذا الباب، تعلمت الكثير.

ولقد تعاملت مع المصطلح والترجمة على ثلاث مراحل طوال مسيرتي المهنية، هي:

1. المصطلح

- **الحفظ والاستيعاب:** كمترجم متدرب عليه أن يستوعب ويحفظ ويتعوّد على المصطلحات المستخدمة والمتداولة في قسم الترجمة العربية بالمقر الرئيسي، الذي توسّع فأصبح دائرة تتألف من عشرات المترجمين والمراجعين.
- **الاستحضار والتجميع:** كانت عملية استذكار المصطلحات في غاية الأهمية؛ لتوحيد الاستعمال في الفترة التي قضيتها مترجماً في اللجنة الاقتصادية لأفريقيا بأديس أبابا؛ حيث المراجع نادرة والزاد قليل.
- **الإقرار والإقناع:** كرئيس لقسم الترجمة العربية بمكتبي الأمم المتحدة في فيينا وجنيف، على التوالي؛ إذ كان من المهام المنوطة بي؛ إيجاد المقابلات للمصطلحات الجديدة وتنسيق النشاط المصطلحي وإقرارها وإقناع المستعمل بصوابها.

2. المراجعة

- **التعلّم والتمَوْقع:** كمترجم مبتدئ؛ استفدت الكثير من مراجعة الغير لترجماتي، وإن كنت عدوا للحرفية، فبحثت عن منزلة وسطى؛ إذ

سعيت إلى التقيد إلى أقصى حد بالأصل، والابتعاد عنه بقدر ما تتطلبه الكتابة في اللغة العربية في نطاق ما هو مقصود أصلا.

- التجويد والتعريب: سواء أتعلق الأمر بترجماتي التي أخضعتها للمراجعة الذاتية الفاحصة، أم بترجمات الآخرين، كانت قبلة العناية عندي هي إنتاج نص نهائي له طابع عربي قح، مع الاحتفاظ بجزئيات المعنى المعبّر عنه في النص الأصلي.
- التدريب والتقييم: أي استعمال المراجعة، كرئيس للقسم، في تدريب المترجمين، ولا سيما الجدد منهم، وتقييم أعمال الترجمة والمراجعة، والمفاضلة بين المراجعين، على أساس معايير موضوعية لأغراض علمية وإدارية؛ ما دفعني إلى دراسة المراجعة ونشر بحوث بشأنها.

ولتقنين العمل وترشيده؛ أصدر قسم الترجمة العربية في فيينا نشرات مصطلحية متعلقة بالمخدرات والجريمة والفضاء الخارجي وحظر التجارب النووية، كما أصدر دليل المترجم[1] الذي أحصى وفرة من المصطلحات والتعابير المصطلحية والمختصرات، وتضمن معلومات عملية غزيرة تفيد المترجم، وتسهّل عليه عمله، ويستعان بها لتوحيد الاستعمال. وعلاوة على هذا الدليل، صدر لي كتاب مكمل له يحتوي على عصارة تجربتي في الأمم المتحدة، ويحصي المشكلات التي تواجه المترجم العربي الدولي من صميم الواقع الذي عشته، مع الاستناد إلى مراجع لغوية عربية وغير عربية، ومراعاة المسائل النظرية، هو علم الترجمة بين النظرية والتطبيق.

أما الجوانب النظرية، فلحسن الحظ أن فيينا ما فتئت تُعد مركز إشعاع في مجال المصطلحيات؛ ما ساعدني على الاطلاع على آخر التطورات في هذا الصدد، ولا سيما من موقعي كممثل لشعبة الترجمة العربية بالمقر الرئيسي للأمم المتحدة في اللجنة الاستشارية للمركز الدولي للإعلام المصطلحي (Infoterm)، الكائن مقره في فيينا التي كانت تتكوّن من كبار المنظّرين والدارسين في هذا الحقل المعرفي.

---

(1) صدر في مجلد واحد في عام 1984، وبعدئذ في ثلاثة مجلدات، ثم في مجلدين في عام 1989، كمنشور للبيع ثمنه 150 دولارا أميركيا.

ولاهتماماتي النظرية، مثّلت الأمم المتحدة في ما يربو على 50 ندوة/ مؤتمرا بشأن الترجمة والمصطلح، وقدمت أبحاثا إلى تلك التظاهرات الأكاديمية. ودائما من نفس المنظور، نظّمت ندوات في هذين المجالين في فيينا، بمركز فيينا الدولي، حضرها علماء وأساتذة جامعيون مرموقون؛ ما فتح للمترجمين آفاقا جديدة، وأخرجهم من رتابة العمل الترجمي. ونظمت أيضا دورتين للمؤتمر الدائم لمعاهد المترجمين والتراجمة الدولية (CIUTI)، بقصر الأمم في جنيف، عندما كنت رئيسا للقسم هناك، إحداهما عقدت في عام 2007 تحت عنوان "مترجمون جدد لسد احتياجات جديدة". وقد كانت هذه التفاعلات حافزا لتعاون الأمم المتحدة مع الجامعات التي وقّعت عدة مذكرات تفاهم مع المنظومة الدولية. وفي نفس الإطار، وبمبادرة من قسم الترجمة العربية بمكتب الأمم المتحدة في جنيف وبالتعاون معه؛ نظمت وحدة الترجمة العربية بجامعة جنيف التي كنت أدرّس فيها، دورة تدريبية غير مسبوقة للتحضير لمباراة الأمم المتحدة لتوظيف المترجمين العرب. كان ذلك في عام 2001. وقد أعانت تلك الدورة المرشحين على الاستعداد للمباراة وكانت فاتحة ونموذجا في هذا الخصوص.

وللمواءمة بين النظرية والتطبيق؛ حاضرت كموفد رسمي من الأمم المتحدة في عدة جامعات. ودرّست في وحدة الترجمة بجامعة جنيف لمدة أربع سنوات؛ حيث أمكنني اختيار أجود العناصر لتدريبهم كمترجمين مبتدئين في الأمم المتحدة. وقد نجح بعضهم في المباراة الدولية وتفوّقوا في العمل.

كانت الأمم المتحدة مختبرا معطاء للتفاعل بين التطبيق والتنظير. وقد أثمرت هذه التجربة، في مجملها، ستة[1] كتب، وصفها بعضهم بأنها موسوعة مصغّرة للترجمة في المنتظم الدولي. وهي تجمع بين الموروث والمستحدث.

---

(1) هذه الكتب هي علم الترجمة بين النظرية والتطبيق (1992)؛ والترجمة والتواصل: دراسة عملية تحليلية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم (2000)؛ والترجمة والترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية (2002)؛ ومنهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهواية والاحتراف (2005)؛ ومفاهيم الترجمة- المنظور التعريبي لنقل المعرفة (2007)؛ والكتابة في الترجمة: الترجمة العربية الدولية نموذجا (2012).

خاتمة

أهم حصيلة بالنسبة لي كانت هي المزج بين النظري والعملي. هذا من ناحية. أما من ناحية أخرى، فيمكنني أن أؤكد أن الترجمة ليست، ويجب ألا تكون، استثناء من المهن الأخرى. فالطبيب، مثلا، يُهيَّأ في الجامعة، وكذلك المحامي والمهندس، وغيرهم من المختصّين، لكي يمارس مهنته في حقل اختصاصه، مع الجمع بين الدراسة النظرية والتكوين العملي، أحيانا لمدة طويلة. أما الترجمة فقد جرت العادة أن يمارسها مزدوجو اللغة بالسليقة، والذين يشتغلون متكلين على التجربة والخطأ، من غير تكوين نظري في كيفية مزاولتها والتعامل معها أو التفكير المنهجي في دقائقها وتعاريجها وأصولها وطرائقها ومشكلاتها. ولم يسبق، حسبما وصل إلينا من معلومات وكتابات؛ أن توقف مترجم عربي محترف؛ ففصّل منهجه تفصيلا علميا مكتملا، يُنير به السبيل لمن يأتي بعده ابتغاء ترشيد وتقنين ممارسة المهنة.

ولم تحد الأمم المتحدة عن هذه القاعدة؛ فقد انضم إلى قسم الترجمة في خمسينيات القرن العشرين فطاحلة في اللغات، على رأسها العربية، ومثقفون لهم وزنهم، بعد أن اجتمعت الأسباب لذلك. وكان من تلك الأسباب التوفيق في تعريب ميثاق الأمم المتحدة الذي تضمنت صيغته العربية المفاهيم المصطلحية الراهنة، من لَدُن واحد من كبار فقهاء القانون العرب المتمكنين من اللغات، والعارفين بخبايا الشريعة الإسلامية والقوانين الغربية. كما كان منها مسعى الجامعة العربية لدى الأمم المتحدة يومئذٍ، لمواكبة تطور العلوم، والانفتاح على العالم بواسطة اللغة العربية. وقد مهّد الرواد الأفذاذ الطريق للأجيال المتعاقبة من بعدهم، ووضعوا الأسس الصحيحة والمتينة للترجمة العربية على صعيد المنظومة، فتركوا ذخيرة غنيّة من المتون النصّية والمصطلحات، والتعابير المصطلحية التي هي نصوصٌ جزئية في منتهى الأهمية. ذلكم هو الأساس الذي بُنيت عليه الترجمة العربية الأممية.

وكمترجم مخضرم، وكأول مترجم عربي متخرج مختص بدراسات الترجمة ونظرياتها، عايشت ووَاكَبْت تلك القمم في الترجمة، غير أنه حدث تواجهٌ بين

موقفـي النظـري مع قلّة الخبرة، من جهة، ومن الجهـة الأخرى النهج العملي مع قلة التنظير الذي كان أقرب إلى الحرفية اللصيقة بالأصل لضمان الدقة، ولو على حساب الأسـلوب، وكان همّـه توازي النـص العربي مع النصوص المناظـرة في باقي اللغات الرسـمية الذي اسـتوجب الخروج على تقاليد التصرف المنحرف عن الأصل، الذي طبـع الترجمة العربيـة كغيرها من الترجمات. إلا أن الترجمـة العربية الدولية تعرضت عـلى العموم لكثـير من النقـد والانتقاد عمومـا، لأن تركيبها وروحهـا كانا يبدوان متخشبين وغريبين في عين القارئ العربي الذي تعود على الإنشاء والتنميق.

وبعد سـنوات من الترجمـة الصادمة، اسـتقرت الترجمة العربيـة الأممية على نمط مـن النصيـة ومن الكتابـة العربية الأسـلس؛ فلانـت اللغة، لأن الممارسـة أصبحت أيسر بسـبب توفر قاعدةٍ مصطلحية عريضة وزاخـرة، ومخزونٍ معتبرٍ من النصوص النموذجيـة التي يُنسـج على منوالها. ذلك كان أول إسـهام مهم من جانب المترجمين العرب الدوليين الأوائل.

ومـن التطورات المفرحة أن العديد من المترجمين المتميِّزين هم من خريجي معاهد الترجمـة، فلهـم، إذن، بعد نظري وخلفيـة تخصّصية. لذا؛ فإنهم يشـتغلون بمنهجية وعـلى بيّنة مما يفعلون، علاوة على إلمامهم بالجوانب التقنية. كما أن النصوص العربية يطبعهـا الآن طابع التـصرف الدقيق، والتكيف في معظمها بفضـل الخبرة التراكمية والتكنولوجيا الحاسوبية.

أمـا النظريـة، فيجب التمييز بين النظريـة الإجرائية والنظريـة التطبيقية. فالأولى تحـدد إجراءات العمل ومناهجه، وتزوّد بمعلومـات عملية نافعة لمزاولته، من دون الإمعان في الجوانب والاعتبارات النظرية الصرفة. أما الثانية، فتُسخّر فيها الأبحاث الأكاديميـة في مجـال الترجمة ومـا يتصل بهـا؛ لعَقْلَنة العمل، والانطـلاق من صميم العمـل مـن أجل التنظير له، ومـن أهم مميّزاتهـا انطباقها. هاتان هما أكثـر النظريات فائـدة، وأليقها بالمـراس، لأن النظرية العالمة، ولا سـيما النظرية الحالمـة، البعيدة عن

متطلبات العمل واشتراطاته ومحسّناته؛ لا تعدو كونها تفلسفا لا يخدم غرض المترجم الممارس أو يعينه عليه، مع أن لها قيمة أكاديمية وفكرية.

ومن حسنات الوقت الحاضر أن تكنولوجيا الوسائط المعلوماتية تسهّل عمل الترجمة. فهي تساعد على إيداع النصوص والوصل بينها والتناصّ، وعلى استبانة المعاني واستيضاحها في شتى الموضوعات عالية التخصص، وتخزين المصطلحات واستحضارها وتوحيدها وتداولها.

ومما يدخل السرور على النفس أن الترجمة العربية الدولية باتت من الروافد المهمة للدبلوماسية العالمية، ووسيلة فاعلة للتواصل في ما بين الأمم بعد عقود من المخاض. وإن أثرها الحميد لواضح اليوم للعيان.

بديهيٌّ أن ازدواجية اللغة لا تكفي للترجمة التطابقية لكل النصوص، مهما كان طابعها، ولا بد من التكامل بين النظرية والتطبيق أخذا وعطاء. هذا ما لا يتأتى إلا بالتكوين الملائم، وبالمنهجية وليس بالعشوائية والتقريبية. هذا ما خلصت إليه وتيقّنت منه.

لقد استفاد المترجم العربي الدولي كثيرا من النظرية الإجرائية في الأمم المتحدة، إلا أن النظرية التطبيقية، التي قد تستوحي جوانب منها من النظرية العالمة، أوسع أفقا وأكبر نفعا. تلك هي مهمة تدريس الترجمة التي يجب أن تُستهدف.

حول ترجمة رواية "عزازيل" ليوسف زيدان إلى اللغة الإسبانية التحدي والإشكالات

إغناثيو فيراندو

تعد رواية عزازيل للمؤلف المصري يوسف زيدان إحدى الأعمال الأدبية الأكثر رواجاً وانتشاراً لدى القراء العرب في السنوات الأخيرة، فقد تمت طباعتها مرات عديدة منذ صدورها الأول عام 2008 حتى الوقت الراهن[1]. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن كثرة المبيعات للرواية جعلتها تنال شهرة وسمعة؛ إذ إنها - خلافا لكثير من الأعمال الروائية العربية المكتوبة في القرن الحادي والعشرين - معروفة لدى الجميع، ولا يكاد يختلف اثنان على أنها رواية مرموقة، ساهمت في تأثيث مشهد الرواية العربية المعاصرة، وإضافة ميزة جديدة عليه. وخير دليل على ذلك أن عزازيل كانت ولا تزال متوافرة في كل ركن من أركان العواصم العربية، ولا سيما مدينتا القاهرة والإسكندرية؛ حيث كانت نسخ الرواية موجودة في كل محل من محلات بيع الصحف والمجلات والكتب.

(1) نذكر في هذا الصدد أن الطبعة الأخيرة للرواية هي الثالثة والثلاثون، وأن كل طبعة كانت متراوحة بين خمسة إلى عشرة آلاف نسخة، من دون تعداد النسخ المزورة العديدة، وعمليات تنزيل الرواية بصفة غير شرعية في مواقع شتى متوافرة في الإنترنت. أما الطبعة التي اعتمدناها لكتابة هذا البحث فهي الرابعة والعشرون التي رأت النور عام 2012 عن دار الشروق، القاهرة.

صحيح أن من بين أسباب هذا الرواج والتداول الكبيرين في الأسواق ما في الرواية من عناصر تثير الجدل والمناظرة؛ إذ إنها تصف تقلبات حياة راهب مسيحي، عاش إبان القرن الميلادي الخامس، متنقلا بين الصعيد المصري (مسقط رأسه) وبين الإسكندرية والقدس، ليستقر أخيرا بدير منعزل بالقرب من مدينة حلب، والمؤلف يقدم صورة ناقدة للغاية للمسيحيين الثاوين حينذاك بالإسكندرية، ولبعض الشخصيات البارزة في الكنيسة المسيحية، وعلى رأسهم الأسقف كيرُلُّس الذي يبدو في الرواية قاسيا ومتكبرا وشريرا[1]. ولهذا اتهم المؤلف بالإساءة إلى المسيحية، وبتشويه تاريخ ديانة المسيح.

ويكفي إلقاء نظرة عابرة على القائمة الطويلة المحتوية على مقالات نقدية حول رواية عزازيل في موقعها الرسمي[2]، والتي يزيد عدد المقالات فيها على 150 مقالة مكتوبة، في الفترة الممتدة من شهر شباط/ فبراير 2008 حتى شهر تموز/ يوليو 2010 للتأكد من اهتمام النقاد بها، فقلما كُتب مثل هذا العدد الكبير جدا من المقالات النقدية حول رواية عربية أخرى. ومن الملاحظ لمن يراجع القائمة أن بعض المقالات تصب في اتجاه نقد صورة المسيحية التي يقدمها يوسف زيدان في عمله، وأن البعض الآخر من المقالات يندرج ضمن الحركة النقدية الأدبية التي تعكف على تحليل الرواية وتقييمها من الناحية الأدبية المحضة، بعيدا من الجدل الأيديولوجي والعقائدي، نظرا إلى أن عزازيل لا تخرج، في حقيقة الأمر، عن كونها رواية، وليست بحثا في تاريخ الديانة المسيحية. غني عن القول إن من بين العدد الكبير من النقاد الذين كتبوا عن عزازيل وعبروا عن إعجابهم بالتصور الروائي

---

(1) انظر حول هذه المسألة الحساسة: هذا الكتاب الذي صدر مؤخرا والذي يتناول بالتفصيل الجدل الذي أثارته رواية عزازيل لدى الكنيسة القبطية بمصر، وكل الاتهامات المنسوبة إلى يوسف زيدان من منظور نظري وفلسفي:

Saba Mahmood, *Religious difference in a secular age. A Minority report* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016).

(2) www.azazel-novel.com

والقيمة الإبداعية لها؛ محمد جرادات[1]، وكمال غبريال[2]، وعبد الله إبراهيم[3]، وجابر عصفور[4]، وغيرهم كثير.

غير أن نجاح عزازيل لم يقتصر على الأقطار الناطقة بالعربية، بل تعداها ليصل إلى أيدي القراء في بقاع أخرى من العالم، بفضل ترجمتها إلى ما يزيد على عشرين لغة، من بينها اللغات العالمية الأكثر شيوعا وانتشارا، ولا سيما الإنكليزية والفرنسية والإسبانية. ويعود هذا النجاح برأينا إلى عمق المادة الروائية ودقة الأسلوب الأدبي، من بين عوامل أخرى، ولعل من أسباب شيوع الرواية في البلدان الغربية؛ أنها تصف أحداثا مرتبطة ارتباطا وثيقا بعالم المسيحية التي تعد أقرب إلى الناطقين باللغات التي ترجمت إليها الرواية. ومهما يكن الأمر، فإن الحقيقة التي لا مراء فيها أن عزازيل نالت شهرة عزّ نظيرها في أوساط النقاد والقراء على حد سواء، وعلى المستوى العالمي.

وما يهمنا في هذا البحث هو تسليط الضوء، بقدر المستطاع، على عملية الترجمة إلى اللغة الإسبانية[5]؛ فمن اللافت للنظر أن عزازيل تشكل أمام المترجم الراغب في نقلها إلى لغة أخرى عدة إشكالات وتحديات نذكر منها ما يلي:

---

(1) انظر بحثه بعنوان "قراءة نقدية في رواية عزازيل ليوسف زيدان"، في:
www.arab48.com

(2) انظر بحثه بعنوان "مقاربة لرواية د. يوسف زيدان: عزازيل"، في:
www.m.ahewar.org

(3) انظر من بين مقالات أخرى مقالة بعنوان "كتابة التاريخ... وكتابة اللاهوت"؛ حيث يبرز البنية الأدبية والسردية للرواية، وما تثير من التأمل حول فعل الكتابة وأسرارها، في:
http://www.startimes.com/f.aspx?t=13055675

(4) انظر مقالته "نتاجات أدبية: هوامش للكتابة – ثقافة مريضة"؛ حيث يصف الضجة الكبيرة التي أثارها صدور عزازيل مدافعا عن القيمة الأدبية للرواية، وعن كونها عملا خياليا، لا كتابا في التاريخ والعقائد، في:
http://www.marafea.org/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=20440

(5) الترجمة الإسبانية صدرت عام 2014 عن دار تورنر بمدريد، سلسلة "الكتاب"، بعنوان *Azazel*, والمترجم هو من يكتب هذه السطور.

1. إشكالية "ترجمة الترجمة"

فالرواية هي بدورها ترجمة مزعومة إلى اللغة العربية عن مخطوطة مكتوبة بالسريانية عُثر عليها في دير قريب من مدينة حلب. يضطلع يوسف زيدان بدور المترجم، ويشير إلى ذلك صراحة في أول باب من أبواب الرواية بعنوان "مقدمة المترجم"؛ حيث يقول:

"يضم هذا الكتاب الذي أوصيت أن ينشر بعد وفاتي، ترجمةً أمينة قدر المستطاع لمجموعة اللفائف (الرقوق) التي اكتشفت قبل عشر سنوات بالخرائب الأثرية الحافلة، الواقعة إلى جهة الشمال الغربي من مدينة حلب السورية"(1).

ولا يكتفي يوسف زيدان بفتح الرواية بالإشارة إلى أنها ترجمة، بل إنه يحاول عبر صفحات عزازيل تأكيد الفعل الترجمي، وإضافة تفاصيل دقيقة يصف بها عمل المترجم، ويلمح إلى صعوباته بغية جعل القارئ يحس بأنه أمام ترجمة حقيقية لا أمام ترجمة خيالية:

"وقد أمضيتُ سبع سنين في نقل هذا النص من اللغة السريانية إلى العربية [...] ولست واثقاً من أن ترجمتي هذه إلى العربية قد نجحت في مماثلة لغة النصّ السرياني بهاءً ورونقاً"(2).

وعلاوة على ذلك، يتضمن النص العربي للرواية ملاحظات في أسفل الصفحة كتبها باللغة العربية معلق مجهول، عثر على الرقوق، وقرر إبقاءها في مكانها:

"الحواشي والتعليقات المكتوبة على أطراف الرقوق، باللغة العربية بقلم نسخي دقيق، في حدود القرن الخامس الهجري تقديراً، كتبها فيما يبدو لي، راهب عربي من أتباع كنيسة الرُها التي اتخذت النسطورية مذهباً لها"(3).

---

(1) عزازيل، ص 9.

(2) المرجع نفسه، ص 11 - 12.

(3) المرجع نفسه، ص 10.

هـذه التعليقات والحواشي لم ينقل المؤلف إلا جـزءا منها، نظرا إلى "خطورتها"، مـع الإشـارة إلى أنها مكتوبة باللغة العربية لا بالسريانيـة؛ ما يضفي على الرواية جوا يتميـز بنـوع مـن الغموض والالتبـاس. ولعل هـذا التلاعب مع الأدوار المتشـابكة للسارد والمترجم والمعلق هو ما يجعل قارئ رواية عزازيل يشك في جوهر ما يقرؤه: هـل هو سرد للتاريـخ أو خيال معتمد على حقائق تاريخية ترجـع إلى القرن الميلادي الخامس؟ هل نحن أمام التاريخ أم أمام الخيال؟

مـن المعـروف أن هذه الحيلـة السردية، أي تنكـر المؤلف وراء قنـاع المترجم، لها سـوابق في الأدب العالمـي، ولعـل أبرزهـا روايـة دون كيشـوط للمؤلف الإسـباني سـيرفانتيس، الـذي زعم أن الجزء الأكبر من الرواية إنما هـو ترجمة لنص كتبه باللغة العربية مؤلف موريسـكي شـبه مجهول، اسـمه بالأحـرف الإسـبانية Cide Hamete Benengeli، وقـد يعـود هذا الاسـم إلى اسـم عربي هو "سـيدي حمادة" أو "سـيدي حميـد"، في حـين أن اللقب اختلـف الخبراء في أصله، هل هو "ابـن الأيل"، أو "ابن الإنجيـل"، أو "ابـن برنجـل" أو حتـى "باذنجـان"[1]. وهناك أمثلة أخـرى كثيرة في الأدب العالمـي وفي الأدب العـربي ومنهـا على سـبيل المثال لا الحـصر: المخطوط القرمزي للأديب الإسـباني المعاصر أنطونيو غـالا، وليون الأفريقي لأمين معلوف، والمترجم الخائن لفواز حداد[2].

غـير أن مؤلـف عزازيل يسـعى إلى تركيب بنية متكاملـة في الرواية، معتمدة على فعـل الترجمـة المزعومـة، عبر تذكير القارئ بـأن الرواية التي بين يديـه إنما هي ترجمة عربيـة لنـص سـابق مكتـوب بالسريانيـة، وذلك مـن خـلال توضيح هـذه النقطة بصـورة جليـة ومفصلـة في المقدمة؛ حيث يلـف حكاية العثور عـلى المخطوطة بجو يسـوده السـحر ونوع من الغموض، ويقـدم وصفا دقيقا لصعوبـة الترجمة، والجهد

---

(1) انظـر: مقالـة عبـد العزيز الأهواني، "سـيرفانتيس وسـيدي حمـادة"، المجلـة، العـدد 96 (القاهرة، 1964)، ص 14-22؛ وبحث الأستاذ محمود علي مكي بعنوان "بنو برنجل، عائلة مثقفين في مدينة دانية الأندلسية" (بالإسبانية)، مجلة شرق الأندلس، العدد 21 (أليكانتي، 1993 - 1994).

(2) انظر عن هذا الموضوع ما يذهب إليه الناقد العراقي عبد الله إبراهيم في الباب الأخير من كتابه السرد والاعتراف والهوية الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011.

الـذي بذله لمماثلة جمال النص السرياني الأصيـل ورونقه. ولكي يزيد الحيلة السردية حيويـة وفعالية، يقـوم الكاتب بـإدراج ملاحظات المترجم بين الفينـة والأخرى في أسـفل صفحات الكتاب؛ حيث يوفر معلومات عن بعض الطقوس والمصطلحات المسـيحية السريانيـة، والغرض من ذلـك، في رأينا، هو تذكير القـارئ بكون الرواية ترجمـة مزعومـة. أضـف إلى ذلـك أن الأصل السريـاني الذي عثر عليـه في صندوق خشـبي مدفون إلى جانب باب الدير المسيحي، يحتوي على تعليقات مكتوبة بالعربية تساهم في التركيب المحكم لبنية خيالية وخدعة سردية يهدف إلى جر القارئ إلى عالم القدم المجهول البعيد عن الحاضر.

وبغـض النظر عما لهذه الحيلة من تداعيات وانعكاسـات على المسـتوى السردي وحتى الأسـلوبي للرواية، فإنها تثير أكثر من إشـكالية بالنسبة لمترجم الرواية العربية إلى لغة أخرى، فهذا المترجم يشـعر بأن وظيفته "مشـغولة"، ولا يسـتطيع بسـهولة إدراج ملاحظات أو تفسيرات على الهامش لتوضيح غوامض النص الأصلي وبعض المفاهيـم التـي قد يتعذر على القارئ إدراكها واكتسـاب معناهـا. أضف إلى ذلك أن المترجـم الخيـالي، أي، يوسـف زيدان، وضـع في أول الكتـاب باباً بعنـوان "مقدمة المترجم" يصف فيه عملية العثور على المخطوطة وترجمتها من السريانية إلى العربية. ونتيجـة لذلك؛ لا يتسـنى لمن يترجم الرواية إلى لغة أخـرى، وضع مقدمة للمترجم الحقيقي؛ ما يؤدي إلى اختفاء هذا المترجم وراء طيات الرواية، فإن القارئ حينما يقرأ الملاحظات المكتوبة بيد المترجم الخيالي في أسفل الصفحة، قد يخطر على باله المترجم الخيالي، وقد يخطر على باله المترجم الحقيقي.

وبـما أن الخيال يعلو باسـتمرار على روح الروايـة الأصلية وعلى الترجمة المزعومة لها، فهناك سـؤال مطروح على بسـاط البحث، وهو: كيف يمكن لمترجم الرواية إلى لغة أخرى أن يتعامل مع هذه الحيلة السردية؟ ما الخيار؟ هل يكتفي بنقل الملاحظات والهوامـش كـما هي، من دون أدنـى تدخل في أي صفحة من صفحـات الكتاب مع التنـازل عـن تأكيد حضوره ودوره؟ هل يضيف إلى الترجمة شـيئا مـن عنده بغرض تسـهيل عملية قـراءة الترجمة أو لتقديم جوانـب معينة من الروايـة العربية والمؤلف

العربي؟ إذا نظرنا إلى الترجمة الإنكليزية للرواية، فسنرى أن المترجم الإنكليزي أضاف إلى الترجمة المنشورة باباً في آخر الكتاب بعنوان "ملاحظة في النص" (A note on the text)[1] حيث يقدم بعض المعلومات المهمة حول انتشار رواية عزازيل في الأسواق المصرية والعربية وحول ما نسب إلى المؤلف من اتهامات بالإساءة إلى المسيحية، وإلى بعض الشخصيات الدينية، وعلى رأسها الأسقف كيرُلُّس، ذلك أن بعض رجال الكنيسة القبطية انتقدوا يوسف زيدان وتقدموا على أثرها بدعوى ضده أمام الجهات القضائية. وفي آخر هذا الباب القصير يضيف المترجم الإنكليزي بعض التعليقات حول تميز حبكة الرواية وشخصية الراهب هيبا، وحول دقة المؤلف في خلق السياق التاريخي والأحداث التي تعتمد عليها الرواية. يعني ذلك أن المترجم الإنكليزي لم يكتف بدور الناقل المجهول غير المرئي، بل يتعدى هذا الدور، ليقدم في الأخير لمحات عن رؤيته الخاصة في الرواية والمؤلف وتاريخ النص.

أما الترجمة الإسبانية التي اضطلع بها كاتب هذه الأسطر القليلة، فلم يكن فيها مجال لبروز دور المترجم، إذ إن الخيار الذي ملنا إليه بعد مناقشة المسألة مع مسؤولي دار النشر هو الاكتفاء بنقل النص العربي إلى اللغة الإسبانية من دون زيادة باب المترجم الثاني، أي المترجم الحقيقي. ومن بين الأسباب التي جعلتنا نراهن على هذا الخيار، علاوة على اقتناعنا بأن أفضل مترجم هو الذي لا يراه القارئ ولا يحس به، الرغبة في الإبقاء على جو السر والسحر اللذين يكسوان رواية عزازيل، واحترام اتجاه المؤلف نحو عالم مجهول ينفلت من أصابع الواقع لينقلنا إلى طيات الحلم والخيال، ويعود بنا إلى الذات العميقة التي تنطلق منها أسرار هذه الرواية.

2. إشكالية مماثلة لغة النص العربي في الترجمة

تتناول المخطوطة التي تحولت إلى الرواية العربية عبر ترجمة وهمية، حقبة زمانية تعود إلى القرن الميلادي الخامس، أي قبل ظهور الإسلام بقرنين من الزمن؛ ما يجعل

(1) انظر الترجمة الإنكليزية التي نقلها عن الأصل العربي جونثن رايت عام 2012 عن دار نشر أطلانتيك بوكس، لندن.

المؤلف يختار أسلوبا أدبيا ضاربا في القدم، يحاكي الأصل المزعوم المكتوب باللغة السريانية. ولعل من أصعب مهمات المترجم المعاصر نقل هذا الأسلوب المتميز إلى اللغة الهدف (الإسبانية في هذه الحالة)، من دون خيانة المعنى، والروح الكامنة وراء الخيارات المعجمية، والبنية العميقة للنص المترجم منه.

يتميز هذا الأسلوب باختيار مفردات لها صدى من جهة، ومن جهة أخرى بالاقتراب في بعض الأحيان مما يسمى "الأسلوب السهل الممتنع"، وبإيقاع رصين يتبلور في التقابل اللفظي والمعنوي وفي التركيب المتوازي للجمل؛ ما يؤدي إلى نثر غني من دون الوصول إلى حدود السجع. ومن بين الأساليب البلاغية والتراكيب النحوية التي يلجأ إليها مؤلف الرواية، والتي تضفي على النص العربي بهاء ورونقا، وتقربه من الأسلوب القديم، نذكر هنا نمطين أسلوبيين:

أ. النعت السببي، وهو "أحد نوعي النعت، وهو يدل على معنى في شيء بعده له صلة وارتباط بالمنعوت، نحو: هذا منزل مهدمة جدرانه، ويطابق النعت السببي المنعوت في الإعراب والتعريف والتنكير، ويطابق ما بعده في التذكير والتأنيث"[1]. هذا النمط الخاص من النعت يلجأ إليه مؤلف عزازيل كثيرا إذا قارناه بمؤلفين معاصرين آخرين. ومن بين الأمثلة الواردة في الرواية، يمكن أن نذكر هنا على سبيل التوضيح ما يقول في صفحة 175: "كان ذيل ثوبها المطرزة حوافه، هو آخر ما رأيته منها" أو في الصفحة 202: "مررت بربع اليهود الممتدة بيوته عند السور الشرقي"، ولعل المقصود من ذلك هو تنميق المستوى الأسلوبي وتطريزه، وزيادة ملامح فصيحة للغاية تذكّر القارئ باللغة العربية القديمة.

ب. مطابقة الوصف للموصوف في الجمع والإفراد، وخصوصا إذا كان الموصوف من جمع غير العاقل، على غرار "أيام طوال" و"تلال صغار"

(1) تعريف مقتبس من: جورج متري عبد المسيح وهاني جورج تابري، الخليل: معجم مصطلحات النحو العربي (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1990)، ص 457.

و"أحوال شداد". هذا النوع من المطابقة يعود بالقارئ إلى ما سبق أن قرأه في القرآن الكريم، وفي الشعر العربي القديم، بما في ذلك إضافة وقار ورزانة إلى نثر الرواية. ولا يكتفي يوسف زيدان بإيراد هذه المطابقة بين نعت ومنعوت في جمع التكسير، بل يستعمل في بعض الأحيان جمع المؤنث السالم في النعت إذا كان المنعوت مؤنثا على غرار: "الأيام التاليات" و"طاحونة الأفكار المتناقضات". ويبدو أن يوسف زيدان لا يستعمل هذا النمط الأسلوبي لأنه موجود في نصوص عربية مرموقة فحسب، بل إنه يرى أن لهذه المطابقة قدرة دلالية أقوى وأشمل. وهذا ما أكده جواباً على سؤال توجهتُ به إليه عبر رسالة إلكترونية حول سبب كثرة ورود هذه المطابقة في عزازيل وفي روايات أخرى مثل النبطي ومحال وجونتنامو[1]، وهذا نص الجواب الذي وضعه زيدان في موقعه الخاص في الفيس بوك:

"بخصوص سؤالك، فإنني أميل أسلوبياً إلى مطابقة الوصف الموصوف في الجمع والإفراد. ثقيلة: مفرد. وأيام: جمع. ولذلك أفضل: أيام ثقال... وفي مجموعتي القصصية الأخيرة، كتبت على الغلاف تحت العنوان "حل وترحال": قصص قصيرات... للسبب نفسه.

وجمع الوصف للموصوف الجمع، أقوى دلالة. لأنه بجمعه يقع على جميع أفراد الموصوف، فإذا قلت: لحظات جميلة كان الجمال هنا مُجملاً، ولا يقع الوصف على كل لحظة على حدة. فإن قلت: لحظات جميلات كان ذلك أوقع، وأشمل، وأكثر تناغماً من الناحية الصوتية"[2].

يتضح مما سبق؛ أن الهدف الذي يصبو إليه المؤلف بهذين النمطين الأسلوبيين، شأنهما في ذلك شأن أنماط أسلوبية أخرى واردة في الرواية، هو إعطاء النص العربي

(1) حول هذا الموضوع بالضبط قدمت ورقة بحثية في مؤتمر عقد في "الدار المتوسطية لعلوم الإنسان" بمدينة آكس أون بروفانس الفرنسية في يومي 4 و5 حزيران/ يونيو 2015.

(2) موقع يوسف زيدان في الفيس بوك. تاريخ إدراج الجواب: 29 أيار/ مايو 2015.

طعما فصيحا غائرا في القِدم. وبصرف النظر عما لذلك من قيمة أسلوبية وجمالية ومن قدرة بلاغية، يتعين علينا أن نتساءل كيف يمكن للترجمة الإسبانية لرواية **عزازيل** أن تتعامل مع هذه الخاصية الأسلوبية؟

في الواقع، لا يمكن للمترجم أن يعكس هذه الأنماط الأسلوبية الخاصة على نحو مباشر في اللغة المترجم إليها؛ إذ إنها أنماط موجودة باللغة العربية حصرا، ولا مثيل لها في اللغات الغربية. فإذا نظرنا إلى طريقة نقل هذه الأنماط الأسلوبية إلى اللغة الإسبانية، فلا نجد فرقا كبيرا بينها وبين طريقة ترجمة عبارات أخرى لا تتميز بالقدرة الجمالية والبلاغية نفسها، وقد يعتقد الناقد أن المترجم أهمل المميزات الخاصة بهذه الأنماط الأسلوبية في الترجمة، إلا أن ذلك ليس بصحيح. فكل ما في الأمر أن المترجم لا يتسنى له إلا أن يتخذ طريقة غير مباشرة وهي اللجوء إلى تعابير ومفردات ليست متداولة بصورة عادية في اللغة الحديثة، بيد أنها مفهومة لدى القراء ولا تقع غريبة على آذانهم؛ لكونها كانت شائعة في اللغة في مرحلة سابقة. ومن بين الحيل التي قد يلجأ المترجم إليها لمماثلة الأسلوب العربي للرواية؛ تعديل ترتيب الكلمات من أجل إحداث جمل تذكّر القارئ بلغة وقورة ورزينة لها طعم خاص يميزها عن الأسلوب المعاصر العادي.

هذا ما حاولنا عمله في ترجمتنا الإسبانية لرواية **عزازيل**، ولا ندري إن كان جهدنا كافيا، وإن كان نتاج عملنا موفقا، إلا أن التعليق الذي كتبته مؤخرا المترجمة والناقدة الإسبانية ماري لوث كوميندادور بيريز يدل على أن نص **عزازيل** الإسباني قد يولد انطباعاً لدى القارئ الإسباني؛ لا يختلف كثيرا عن الانطباع الذي يولده النص العربي الأصلي لدى قارئ لغة الضاد. ونقتبس فيما يلي كلمات الناقدة آنفة الذكر:

"إن السياق التاريخي للسرد والمصطلحات المتخصصة الواردة فيه؛ يطلب من المترجم بذل جهود جهيدة لنقل الرواية إلى اللغة الإسبانية بدقة اصطلاحية، وإشعار القارئ بأنه أمام مخطوطة عائدة إلى القرن الميلادي الخامس. وقد نجح المترجم في

مماثلة الأسلوب الوهمي لمخطوطة قديمة، بواسطة لغة إسبانية تذكر أحيانا بالترجمات اللسانية التي كتبت في القرن التاسع عشر"[1].

بطبيعة الحال، ليس المترجم الإسباني في هذا الصدد بمنأى عن المترجمين الذين نقلوا عزازيل إلى لغات أخرى؛ إذ إن الأهداف نفسها المتوخاة تتطلب غالباً الطرق والمناهج عينها. يمكننا على سبيل المثال ذكر كلمات المترجمة الألمانية لاريس بندر حول عملها؛ إذ تشير إلى طريقة مماثلة لأسلوب زيدان الراقي:

"أكبر مديح للمترجم ألا يلاحظ القارئ أن الرواية مترجمة" و"لغة المؤلف العربية لغة منتقاة وذات مستوى عال جداً، وطبعاً حاولت أن أوجد نوعاً من التعادل والتشابه يتناسب مع هذه اللغة"[2].

وبما أن وصف الأسلوب الأدبي لمؤلف ما لا يمكن القيام به بصورة علمية دقيقة ورياضية؛ إذ إنه مرتبط أساسا بعناصر غير ملموسة؛ على رأسها روح النص، فليس من الهين على المترجم أن يحدد ما هي الطرق المتبعة لمماثلة النص الأصلي، وما هي الوسائط التي اختارها لنقل كل عنصر من العناصر التي تعطي الكتاب المنقول منه جماله وبلاغته الراقية. ولعل هذه الجوانب هي التي تتطلب من المترجم أن يكون مبدعا أكثر منه ناقلا، أديباً أكثر منه وسيطا، متعديا حدود المحاكاة والمماثلة إلى أراضي الخلق والإبداع.

3. إشكالية نقل المصطلحات

تصف عزازيل الأحداث الخطيرة التي شهدتها الكنيسة المسيحية خلال القرن الميلادي الخامس، مع التيارات والاتجاهات العقائدية المتناقضة. ونظرا إلى أن الرواية تناقش بعض المسائل اللاهوتية والدينية والفلسفية، فلا بد للمترجم من

(1) ماري لوث كوميندادور بيريز، مقالة نقدية حول ترجمة "عزازيل" إلى الإسبانية، مجلة أوراق، مجلة لتحليل وفكر العالم العربي والإسلامي المعاصر، مدريد، عدد 10 (2014)، ص 190.

(2) الملحق الثقافي لموقع: http://www.dw.com/ar, 29/01/2012.

بـذل جهد جهيد للعثور على مـا يقابل هذه المصطلحات والمفاهيم التابعة للكنيسـة المسـيحية الشرقيـة إلى لغة قـارئ الترجمة، كما لا بد له من أقلمتهـا مع المحيط الثقافي في اللغـة المنقـول إليهـا الكتـاب. وتنبغي الإشـارة، ونحـن في صدد تنـاول الجانب الاصطلاحـي، إلى أن روايـة عزازيـل، خلافـاً لمعظم الأعـمال العربية التـي تُرجمت إلى لغـات أخـرى، لها قـدر كبير من الإغـراب (الأغرابية أو الإكزوتية) بالنسـبة إلى المتلقـي العربي المسـلم؛ إذ إنهـا تتعمق في شـؤون الديانة المسـيحية، وفي حياة رجال الديـن المسـيحيين، في كل ما يقومـون به من صلوات وطقوس وعـادات، وما يعنيه ذلك من شيوع الكلمات الخاصة التي تدل على المفاهيم والتقاليد والعقائد المسيحية، وهـي، في العمـوم، غير معروفة لدى المسـلمين. غـير أن متلقي الترجمـة إلى اللغات الغربيـة (الإسـبانية والفرنسـية والإيطالية على سـبيل المثـال) هو عـلى دراية أعمق نسـبياً بكل ما تحمـل الرواية من عقائد وطقوس ومصطلحات مسـيحية؛ لأنه نشـأ وترعرع في جو مسيحي. صحيح أن هناك فوارق لا ينبغي إهمالها بين العالم المسيحي الشرقي والغربي، ولكن القاسم المشترك بينهما يأتي لتسهيل فهم المصطلحات الدينية والفلسفية الواردة في النص العربي واستيعابها.

فالكثـير مـن المفردات المسـيحية التي تكتـظ بها عزازيـل؛ لها مقابـلات مباشرة ودقيقـة في اللغـات الغربية، مثل "الثالوث المقدس" و"الأسـفار غـير القانونية" أو "الأبوكريفـا"، وحتـى بعض الكلمات المتخصصة جـدا المأخوذة من لغات أخرى مثـل "الأقنـوم"، وهي كلمـة يونانية الأصل تـدل على عنصر من عنـاصر الثالوث المقدس، و"أوصنّا" وهي كلمة مأخوذة من اللغة العبرية أو الآرامية بمعنى "خلّصْنا الآن" والتـي تحولـت لتصبح صوتـا يطلق للتعبير عن الفـرح والغبطة. لكل هذه الكلمات مقابلات إسـبانية سـهلة المنال. والشيء نفسه يمكن قوله عن المصطلحات والمفاهيـم الفلسـفية العائـدة إلى الحضارة واللغـة اليونانية، والتي تـرد في الرواية في المناقشـات والمحادثات بين الشخصية الرئيسـة (الراهب هيبا)، وشخصيات أخرى من رجال الدين. فمعظم الأسـماء والتصورات والمفاهيم سبق أن نقلت إلى اللغات

الغربية عن طريق ترجمة كتب الفلاسفة إلى العربية، ومنها إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الغربية الحديثة.

بطبيعـة الحال، لا تزال هناك بعض المصطلحات التي تشـكل صعوبة للمترجم، ويمكـن أن نذكـر منها على سـبيل المثـال مصطلحا بسـيطا جدا هو "رئيـس الدير" الـذي يمكن للمترجـم أن يترجمه بطرق ثلاث. الطريقـة الأولى هي الترجمة المباشرة إلى الإسـبانية بكلمتين تدل أولاهما على الرئيـس وثانيتهما على الدير (el superior del convento). الطريقة الثانية هي اللجوء إلى كلمة إسبانية هي (abad) أخذتها الإسبانية مـن اللاتينية، واللاتينية بدورهـا أخذتها من اليونانية واليونانية من السريانية، وتدل الكلمة بالضبط على من يرأس ديراً، وهي كلمة منتشرة ومتداولة في المسيحية الغربية لا يجهلهـا أحد، ولكنها غير متداولة في المسـيحية الشرقية التـي ينتمي إليها الراهب هيبا بطل عزازيل، مما يثير لدى المترجم شكاً في جدوى استعمالها. أما الطريقة الثالثة فهـي اللجوء إلى كلمـة يونانية تقع غريبة على آذان الناطقين بالإسـبانية، وهي كلمة (hegómeno/higúmeno) وهـي أدق من حيث الصحة الاصطلاحية. ما هو الاختيار الذي رجحنا كفته في الترجمة الإسـبانية؟ بعد تقليب المسألة قررنا اتخاذ كلمة (abad) لمقابلـة "رئيـس الدير"، أي فضلنا في هـذه النقطة أقلمة المصطلـح وتبيئته وتكييفه، وتقريبه من القارئ المسـتهدف، بدل الإبقاء على البعد الإكزوتي أو الأغرابي المتمثل في الطريقـة الثالثة المذكورة سـابقا. وليس هذا المثال الذي سـقناه هنـا إلا غيضاً من فيـض المصطلحات التي تدعو المترجـم إلى التوقف عندها، حتى التي تبدو بسـيطة جـدا منهـا، للتفكـير وإمعان النظـر فيها للتوصـل إلى حل مقبول، ينسـجم مع نهج الروايـة وروح المؤلـف، مـع الإبقـاء في الوقـت ذاته عـلى شيء من القربـى والألفة بالنسبة إلى قارئ الرواية بلغة أخرى.

غـير أن هناك بعـض المصطلحات الدينية التـي لا مقابل لها في اللغـات الغربية، ومنها بعض أسـماء الصلوات الخاصة بالرهبنة الشرقية والتقليد المسـيحي السرياني، مثل "صلاة سـوتورو" وقد ملنا عند مواجهتها إلى الاحتفاظ بها على الصيغة نفسها الـواردة في النـص العربي، وهـي صيغة تقع بدورهـا غريبة على المتلقـي العربي، كما

هـي غريبة على المتلقي الغربي. أما البعض الآخر من أسـماء الصلوات، مثل "صلاة الرمـش" فقـد ترجمناها إلى الإسـبانية نظرا إلى أن كلا الاسـمين؛ العربي والإسـباني الدالين عليها ليسا بغريبين على القارئ.

وهنـاك إشـكال ترجمي آخر لـه صلة مبـاشرة بالمصطلحات، وهو إشـكال الهوة المكانية؛ إذ إن أحداث الرواية تقع بكل من أراضي مصر (الإسـكندرية) وفلسـطين (القدس) وسورية (قرب حلب)، ونتيجة لذلك يوجد في الرواية العديد من العناصر الثقافية والبيئية المنتمية إلى هذه المنطقة، ولا سـيما أسـماء القرى والمدن والمناطق التي قـد تكون غريبة نوعا ما على المتلقي الغـربي، ويتطلب هذا من المترجم عملاً إضافياً لمعالجة مثل هذه الأسـماء ونقلها إلى لغة أخرى. في هذا الصدد تقول المترجمة الألمانية لــ عزازيل إن الأسـماء والبحث عنها شـكلت أكبر التحديـات. ولا غرابة في ذلك، إذ إن الروايـة تحتوي على الكثير من الأسـماء اليونانية والآراميـة والعربية الدالة على مختلف القرى والمدن في مصر وفلسطين والشام، ولبعضها مقابل معروف بالإسبانية أو باللغـات الغربيـة الأخرى، ما يدعو المترجم إلى اختيـار الصيغة الموجودة، ولكن البعـض منهـا لا مقابل له، ما يجعل المترجـم ينقل حروف الاسـم الغريب إلى اللغة الهـدف، وفي البعض الآخر تغير الاسـم وأصبح في الوقت الحالي مختلفا عن الاسـم الـوارد في الرواية، ما يجعل المترجم حائرا بين خيار اتخاذ الاسـم الحالي أو الاحتفاظ بالاسـم القديـم كـما هو في الروايـة. والخيار الـذي أخذنا به في الترجمة الإسـبانية – ولعله خيار موفق – هو في الغالب الإبقاء على الصيغة القديمة للاسـم انسـجاما مع النسق والنهج الماثلين إلى القدم اللذين يلفان أحداث الرواية ومشاهدها.

خاتمة

بعد أن ناقشت في السطور السابقة - ولو بصفة موجزة - بعض التحديات والإشكالات التي اعترضتني عند ترجمة رواية عزازيل إلى اللغة الإسبانية، لا بد لي في ختام هذه المقالة من كلمات حول انطباعي الشخصي وتقييمي للرواية. عندما اقترحت علي دار النشر ترجمة الرواية إلى الإسبانية، تلقيت الاقتراح بغبطة وحبور شديدين؛ إذ إنه سبق لي أن استمتعت بقراءتها، وكنت خلال هذه القراءة الأولى - التي لم تخطر فيها على بالي رغبة دار النشر في تكليفي بترجمتها - أفاجئ نفسي بالتفكير في طريقة ترجمة هذه الجملة أو تلك، وبكيفية نقل هذا المفهوم أو ذلك التصور إلى الإسبانية. لعلني مصاب بهوس المترجم الذي لا يكاد يستطيع أن يقرأ نصا من دون الوقوف على كيفية ترجمته[1]. ولكنه هوس لا يمنعني من الاستمتاع بالمادة السردية وببناء الشخصيات وبتصور الأحداث التاريخية والخيالية التي تعمر عالم عزازيل. وبقدر ما تشكل الترجمة تحديا حقيقيا من ناحية الإشكالات العديدة التي تم التطرق إليها في هذه المقالة، فإنها - أي الترجمة - تجعل المترجم مبدعا يقوم بإعادة بناء روح النص ومميزاته في لبوس لغوي آخر، وأرجو أن يكون الجهد المبذول في هذا العمل موفقا ومفيدا. والقارئ له - بطبيعة الحال - آخر كلمة في الأمر.

---

(1) هذا الهوس قام بتشخيصه على نحو ممتع ومثير الدكتور عبد الله إبراهيم العراقي، خلال المؤتمر الدولي الثاني في الترجمة وإشكاليات المثاقفة المنعقد بالدوحة، والتي تنبع منها المساهمات الواردة في هذا الكتاب.

رواية جماليات المقاومة للكاتب الألماني السويدي بيتر فايس: مشروع ترجمي يستدعي زمن المأمون

ليلى نعيم

تعريف بالورقة: الشهادة

سارت هذه الشهادة كما شاءت لها المادة أن تكون: فكرية المزاج، علمية السريرة، وذاتية المذاق. من الصعب اختزال مسار تجاوز الثلاثة عقود في ورقة، لأنه مهما حاولت هذه الورقة من مجاوزة النسبية؛ تبقى لصيقة الأجواء للحظة التاريخية هذه، ووفية، ربما، للحظة انفتاح الذاكرة على جزء من حمولتها المتعلقة بطبيعة حياة المترجم/ ة والأعمال المترجمة، وطبيعة هذا الفعل من جميل ضروري، صعب حتى حدود المستحيل، فجملة العوائق المحبطة هي في صلب هذا الفعل.

جاءت هذه الورقة خارج قيد الإلزامي، فسارت في غالبيتها تحاور مسارًا تحضيريًا لمشروع ترجمي واسع التحديات، وذهبت قليلًا، في ربعها الأخير، إلى حيث أغوتها بعض ومضات الذاكرة، للوقوف قليلًا عند هذا وذاك من الأعمال التي قمت على العمل عليها، والتي أخذت مسارات إنجازها حيزًا زمنيًا طويلًا مرهقًا، أو قصيرًا جميلًا متلألئًا، من دون أن تغفل هذه الومضات الطالعة من الذاكرة، في وضعها ضمن بعض الساخر، والمؤلم أيضًا، لكثير من الواقع المفرح، والصعب، في حقيقة

حياة المترجم/ ة الأدبي/ ة، والمسارات التي تولدت على أرضها بعض هذه الأعمال، التي سآتي على ذكرها في حينها.

سأحاول بإيجاز قراءة ملخص المحور الرئيس لهذه الورقة، وهو الثلاثية الروائية جماليات المقاومة للكاتب الألماني اللغة، والسويدي الجنسية؛ بيتر فايس، إلى جانب مؤلف يوميات جماليات المقاومة. يمتد هذا المحور، في مقاربة حرة أيضًا، للحظة التاريخية التي تحتم ولادة عمل أدبي، وتلك اللحظة التاريخية أيضًا التي تستنهض فكرته؛ ومن ثَمّ ترجمته.

تمّددت الورقة قليلًا في المحور الذي استعرض هذا العمل الروائي الذي مهّد واجتهد ليعطي، أو يقترب، من دلالات وجوب لحظته العربية. قام هذا الجزء من الورقة بالتعريف بالعمل من حيث: لحظة صدوره، وكيفية استقباله، وطبيعة النشاط الفكري والجدل الفلسفي والسياسي الذي أحاط به حتى الآن، وكذلك استعراض موجز للأرض التي يقوم عليها هذا العمل الروائي، والإشارة إلى مخزون هذا العمل معرفيًا وتاريخيًا، وبخاصة تاريخ الفن، واصطلاحيًا، والكثير من اتساع معرفي شامل، إضافة إلى استطلاع ما يمكن من نقاط وجوب وجوده عربيًا، أو حضور لحظته التاريخية العربية، واستجلاء الفروع التي عليها أن تسير مؤازرة لمساره الترجمي لتمكينه من الاقتراب من المطلوب، من نحت المصطلحات الوافدة المختلفة البنائيات المعرفية. والإشارة إلى ضرورة سخاء تمويلي لما يستلزمه مسار كهذا من إنشاء مواز له/ ليومياته البحثية اللغوية المختلفة، والفكرية الفلسفية التاريخية والجمالية.

أما الربع الأخير من هذه الورقة فكان من نصيب تهافت بعض ومضات من الذاكرة، الخاصة ببعض الأعمال التي قمت على ترجمتها، ومضات شاءت أن تكون ساخرة الطابع، ربما. أما حرية التشكل لهذه الورقة فجاءت حكمًا لطبيعة المادة التي قامت على قراءتها: النص الأدبي، وهنا الروائي منه، والذي هو حر وديمقراطي في جوهره، فالترجمة الأدبية، أو ترجمة النص الأدبي، لا يمكن إلا أن تكون من طبيعة

مـا تقوم على إعادة خلقه. بكلام أدق: إعادة إبداعه في أرض لغوية وثقافية وحسـية مختلفة، هذا إلى جانب كون هذه المادة، كما الترجمة الأدبية، ذات سريرة علمية، وهذا من طبائع الترجمة الأدبية الأسـاس، فهي مسـاحة لفعل معرفي وممارسـة تطبيقية له، تتلاقـى فيه مجمل علوم تقوم عليها لزامًا، كعلوم الأدب العام والمقارن، واللغويات بشـتى فروعها، وعلوم الحضارات وكل اشـتقاقاتها، أي مجمل الدراسـات الثقافية. هذا إلى جانب الموقف الخاص من اللغة، مصطلحًا وبنيوية وأسلوبية... إلخ. كما أنها تطالـب المبدع بموقف خاص، وبالتدخل في إنشـاء هذا النص؛ كـون التأويل جزءًا من هذه العملية. إن القرار الذي يقف خلف اختيار هذا العمل أو ذاك، إلى جانب ما يحتمه المسـار الترجمي، لهو اشتباك حقيقي ومطلوب أيضًا، مع الواقع؛ إذ إنه اشتباك مع الكثير من أدوات التعبير عن هذا الواقع، بهدف وصفه أولًا، ومن ثم التدخل في طبيعته القائمة مكملًا: أي الرغبة، أو المساهمة على نحو ما، في التغيير.

الومضـات الذهنيـة كانـت مـن نصيـب: ثلاثـة رفـاق وليلـة لشـبونة للروائي الألمـاني إريـش ماريا ريـمارك. صـدرت الروايتان عن مؤسسـة الأبحـاث العربية/ بـيروت 1982، 1983. أما الطبعتـان الثانية والثالثة من ليلة لشـبونة فصدرتا عن دار أثـر/ السـعودية – لبنـان 1983,1984. والطبعة الثانية مـن ثلاثة رفاق، صدرت عـن الدار نفسـها عام 1985. جاءت هذه الومضة تحت عنـوان: إريش ماريا ريمارك وجـبرا إبراهيـم جـبرا. تعاملـت الومضـة الثانيـة مـع الخنـوع لهاينريش مـان، دار الوحدة/ دمشق، 1984. وجاءت تحت عنوان: الخنوع: قرصنة صاخبة. إلى جانب الومضات: الناشر المكتنز لحمًا وجهلًا، وجلجامش الألماني.

مقدمة

إن اللحظة التاريخية التي تتحدد فيها ترجمة عمل ما، وهو هنا نص روائي، لا تختلف كثيرًا عن تلك اللحظة التاريخية التي يقرر فيها نص ما أن يتشكّل، فكلا النصين؛ النص الأول أو الأصلي، وموازيه التوأم، المختلف في اللغة، وفي بعض من طبيعته البنيوية والأسلوبية تبعًا لذلك، يتفقان في حتمية اللحظة التاريخية التي تستدعي ولادتهما، حتى وإن ابتعدت لحظتا النصّين إحداهما عن الأخرى.

هذا ما خبرته دائمًا عبر مساري الترجمي لأعمال روائية على امتداد ثلاثة عقود ونيّف. المعنيّ هنا ترجمة أعمال روائية من الأدب الألماني المعاصر إلى العربية. إنني ما زلت، حتى هذه اللحظة، أباعد الاستقرار إزاء العديد من المفردات المتداولة، أو تلك التي تعلن عن نفسها بكثير من الخجل، للتعريف عن هذا الفعل: ترجمة، نقل، إعادة صياغة، إعادة إنشاء، إعادة إبداع، إعادة خلق، مع الانزياح هنا لمصلحة مصطلح "الترجمة"، كما هو مشار إليه في عنوان هذا المؤتمر.

إن مادة هذه الشهادة، هي في مجملها، التعريف بمشروع ترجمة جماليات المقاومة إلى العربية، وما كان لمساره الترجمي من قدرة وطاقة على إثراء المصطلح الفكري، الفلسفي، الجمالي، المعرفي بتنوعاته. هذا إلى جانب ديناميكية تحريضية على المساءلة عن غياب الكثير من "المصطلح" في شتى شعاب اللغويات، والفلسفة، وعلم الجمال، وعلوم التاريخ عامة، وبخاصة ذلك المتعلق بتاريخ الفن.

لكنني، قبل الذهاب إلى مادة هذه الورقة، أردت البقاء قليلًا في حوار تلك اللحظة التي خبرتها مرات عدة، أعني لحظة الانتباه إلى عمل أدبي يحفز الرغبة على ترجمته. لحظة يمكنها أن تتجاهل، بل تلغي ما عرفته ذاكرة المترجم، عن كون رحلة الترجمة الأدبية هي كرحلة جلجامش في بحثه عن الخلود، رحلة مليئة بالصعاب، والأبواب المغلقة، وساعات ممتدة من "المستحيل"، رحلة تلزم المترجم بزمن، لا يمتثل للروح فيه إلا الضيق والسوداوية، في طريق استجلائه للممكن داخل العجز. هذه اللحظة التي لا بد أنها تحمل في داخلها ما يلامس الرغبة الملحة في استعارة

لسـان، ومعرفـة، وقدرة تعبير على قول مـا عجزت الذات عن قولـه من جانب، أو إحسـاس عـال بجمالية لا تلبـث أن تصبح رغبة ملحة في مشـاركتها مع كل من ولد معي بذات اللسان. إن تعداد بعض ما يولد مثل هذه اللحظة من الانتباه، ربما يفسر على طريقته، الدوافع الظاهرة والكامنة لما أرغب في قوله ومشاركته.

كانـت هـذه اللحظـات في مجملها تأتي كلـما فاجأتني جرأة كاتـب/ ة على القدرة على قول يتعذر على لسـاني قوله، كلما أدهشتني قدرة أديب/ ة على الاقتراب الشديد من الدفين، الجميل، الحزين والمعذب في تجاويف الدواخل الإنسـانية، والقدرة على التعبـير عنها بسلاسـة وألفة، من دون الذعر أمام جملـة الممنوعات، وما يلازمها من سياط القيمية وكل توابعها. كلما أفرحتني جرأة جميلة في وصف مسارات بشر تجرأوا على الخروج على "المسـاطر" الحادة والمؤلمة، وأيضًا كلما ابتسـم قلبي، وانتشى عقلي، بنصوص واكبت شخصيات انتصرت لذاتها الإنسانية، فأنبتت أشجارًا مكتنزة بثمار الانفـراج لقول مـا يُمنع قوله، أو لاكتسـاب مسـاحة تعلم في الكيـف للحديث أو المجاهرة، عما أجبر اللسان على الخرس أمامه.

عرفـتُ في هـذه اللحظـات التي رافقتهـا في مسـاري الطويل في إنتـاج ترجمات أدبية، كان بعضها سلسًا ومباغتًا في ضبط إيقاعه، وفي حرفيته، وكان بعضها محكومًا بأجـواء صعبـة، ونتائـج صعبة؛ مخزونًا من الشـغف، بلغ في كثير مـن الأحيان تخوم العشـق. هـذا، ربما، كنت أتجاهـل في أغلب الأحيـان، ما تعرفه ذاكـرتي عن وعورة المسارات، وصمت الأيام والأشهر، وعزلة طويلة عن ساعات حياة عادية. شغف، جعلني أقبل طواعية، أن تساكن أيامي خطوطًا خطرة من اللا لغة واللا انتماء؛ حيث أقيـم شـبه حياة على شـبه أرض، لكن بوعود دفينة بأن المسـتحيل ممكـن، في إضاءة فيـما ألزم بالإعتام في إرثنا اللغوي، والفكري، وبالتالي الإنسـاني، حسـبما أظن. ربما جملة قصيرة أخيرة بهذا السـياق: كل لحظة انتباه كهـذه والتي بدورها حرضتني على إنتاج فعل ترجمي، قادتني، وهذا ما أصبحت أعرفه بالممارسة، إلى تفهم أكثر، وحب أعمـق، وانتماء أشـد، للغتـي وذاتي الحضارية الأولى. إنني أعـرف الآن أكثر من أي

وقت مضى، أن الترجمة الأدبية هي في حقيقتها اجتهاد في التقرب أكثر من معرفة الذات الفردية، والحضارية حكمًا.

مع هذا الكلام أقترب من الحديث المفصل عن جماليات المقاومة، عملًا اقترب من الإعجاز، في ما انطوى عليه من طاقات لغوية وفكرية ومعرفية وسردية وفلسفية وتاريخية، وقبل كل هذا، الطاقة العالية في التحريض على وجوب الاجتهاد في الاشتقاق والنحت والتركيب والتهجين، والاستضافة للمصطلح الفكري الفلسفي الجمالي وغيره في فروع المعرفة المنتقاة. وقبل الارتماء في قلب هذا المنجم، شبه البكر، في الثراء الذي في داخله، سأبقى قليلا مع التعريف بالعمل وطبيعة علاقتي به وتاريخها.

تعريف بالعمل وبداية علاقتي به

العمل هو ثلاثية روائية فلسفية للكاتب الألماني اللغة، السويدي الجنسية، بيتير فايس. عرّف بالعمل هو أيضًا، وبحسب القراءات النقدية المختلفة، بالرواية التاريخية، أو الرواية الحفرية التاريخية، والبنيوية، وتلك التربوية المعرفية، وأشير إليها أيضًا بدلالات الرواية البحثية. لكنه، وقبل هذا وذاك، عُدّ العمل الأهم والرائد في تاريخ البشرية الذي اجتهد، على نحو متفرد، في قراءة تاريخ البشرية، في لحظات مقاومة الاستبداد، من خلال المنتج الفني، بكل المختلف من تنويعاته التشكيلية، والأدبية، والفكرية، والفلسفية، وبخاصة الجمالية منها، والموسيقية. صدرت أجزاء هذه الثلاثية الروائية تباعًا بين عامي 1975 - 1981، إلى جانب يوميات العمل التي تقع في مجملها في حيز تفوق مساحته الألفي صفحة من القطع الكبير، وحوالي 2500 صفحة من القطع العادي. وصنف هذا العمل، إلى جوار رائعة جيمس جويس عوليس على قائمة أهم الأعمال الأدبية في القرن العشرين.

أما أنا فالتقيته عام 1983، في لحظة اشتعال حياته النقدية؛ إذ إنه، ومنذ صدوره، كالقنبلة العنقودية، يقود الجدل الفلسفي والفكري والسياسي من موقع إلى آخر،

ومـن جبهـة إلى غيرهـا، ليس في ألمانيا فقط، بـل في دوائر الفكر في أنحـاء مختلفة من العـالم. وتشـكلت حولـه وبفعله وضده أيضًـا حلقـات ذات طبيعة نشـوء تلقائي، وبخاصة لدى دوائر الكتاب والمفكرين والأكاديميين، وأصحاب القول الفلسـفي، والفنانين التشـكيليين، والنقاد في مجالات العلوم الإنسـانية المختلفة، وبين المختلف من الحركات السياسية، ولا سيّما اليسارية منها. أي أن هذا العمل أثار حركة شديدة الحيويـة في الكثير من دوائر المعرفة، في لحظة تاريخية كانت مليئة بالشـعور بالفشـل، ومرارة انكسارات المسارات، وخبوّ أنوار ما كان ساطعًا، وخروج "كودات" فكرية وفلسفية من ساحة الانتباه. هذه اللحظات التاريخية المثقلة بخذلان الأحلام الثورية القائلة إن الثورة العالمية كانت على وشـك أن تصبح حقيقة، وبأن الاسـتبداد، وكل رموزه السلطوية، بما فيها الفكرية والاجتماعية والسياسية والدينية؛ قد شارفت على الانتفاء.

كنـت حينهـا أعد للدكتوراه، كانـت الأطروحة تتعامل مع إشـكاليات الترجمة الأدبيـة من الألمانية إلى العربيـة، بعد أن كنت قد فرغت لتوي من ترجمة أحد الكتب الصعبـة والعنيـدة حـد التمنع عـن الترجمة: الخنـوع لهاينريـش مان. أقـول: المتمنع والرافـض للترجمة، ليـس بفعل التمنـع المصطلحي، بل بطبيعة شـخصيته المحورية التـي أرادهـا مبدعها أن تكـون مقـززة، ودالة على تكويـن مجتمعي عـام/ المجتمع الألمـاني في بداية القرن العشريـن، والدلالات الاجتماعية المريضة التي سـتقود حتمًا إلى ظهـور النازية. رأيت حينها، مع سـعد الله ونوس ونبيل الحفـار، إلزامية نقله إلى العربية؛ حيث يمكن أن يشـكل أطرًا للاسـتدلال على خنوعنا العربي. هكذا حملت وزر التعايـش معـه لفـترة تجاوزت الثلاث سـنوات. لكـن هذا موضـوع آخر، ربما سأصطفيه بعدة أسطر في فقرة لحظة العمل الأدبي التاريخية، بشقيه الأصلي الانبثاقي والترجمي. لكن نعود إلى جماليات المقاومة.

دعتنـي صديقة لي، وهي صحفية، إلى حضور إحدى جلسـات قراءة في جماليات المقاومة، حيث سـأعرف، في مـا بعد، أن زوجها، وهو كاتب وناقد، قد أسـس هذه الحلقة، وأنه أحد أصدقاء الكاتب، والذي سـيصدر لاحقًا العديد من المواد المتعلقة

بهذا العمل. كانت هذه هي المرة الأولى التي أسمع فيها بهذا العمل، كانت معرفتي بنتاج هذا الكاتب، على الرغم من حضوره العالمي العالي، متواضعة؛ فقد عرف شهرة مدوية بنصوصه المسرحية، إلى جانب كونه مخرجًا وثائقيًا، سينمائيًا، مترجمًا، موسيقيًا، رسامًا، وهو، بلا شك، من الأسماء ذات الحضور الحيوي في الجدل الفكري والسياسي، وبخاصة الفكر الماركسي، وموقفه الرافض للستالينية.

نقطة تحول

أصبحت تلك الأمسية، وما تلاها من أمسيات منبثقة عنها، تشكل حدًّا فاصلًا بين ما كنت عليه من لا معرفة داخل المعرفة، وما أصبحت عليه من طبيعة معرفية فيما بعد. أخذتني صفحات الثلاثية المكثفة، وصفحات يوميات العمل المكثفة معرفيًا أيضًا، إلى أشكال أكثر نضجًا وتأهبًا في كيفية القراءة، والرؤية، والبحث، ومساءلة المصطلح، وتقنيات التفكيك، وآليات البناء، وتكثيف الرفض وتوثيب الانعتاق... إلخ. كما عرفت منذ تلك الفترة، وعلى نحو أكثر وعيًا، أن محاورة الكبار ومجاورتهم؛ تستدعي حاشية حاشدة من أمهات الأعمال التي عليّ قراءتها، أو إعادة قراءتها. لكنني عرفت أيضًا في حينها - كوني لست الوحيدة في هذا الشعور لصغر سني حينها، ومحدودية قامتي الفكرية - هؤلاء الذين كانوا قد أصبحوا أسماء لها دلالاتها المعرفية والإبداعية.

أخذت طبعات العمل تتوالى، وأخذت أخص هذه الطبعات بزوايا مختلفة من موقعي المكاني، ليس بهدف التواصل اليومي معه، بل لتذكر وجوده، وبخاصة عند تلك اللحظات التي إزاءها تختفي الأشجار، ويتصحر الأفق، وتتكثف العتمة، وترتفع أصوات الوحدة اللغوية. رؤيته قائمًا في عالمي، أخذت تقربني يومًا بعد يوم، من إلزامية إقامته في عالمي بالعربية.

سأتطرق، إذن، إلى بعض جوانب ما أشارت إلى علاقتي به، عن حاجته إلى أن يكون عربيًا، وعن حاجة العربية، بحسب فهمي، إلى مشاركته طرقاته، ومنهجيته،

واتساعه، وجرأته في فتح أبواب لغوية وفكرية وجمالية وسياسية... إلخ، ربما لم ننتبه إلى وجودها، أو لأنها ردمت في لحظات تعنت التاريخ حيال ما يتطلبه الفكري الإنساني من أراض لا تقوم بكل هذه القيود. لكن قبل ذلك، سأستعرض بعضًا من أرض هذه الثلاثية الروائية، والتي تسهم في إضاءة بعض ما أظنه مهمًّا لاستقبال هذا العمل العملاق، عربيًا.

أرض الثلاثية

إن أرض جماليات المقاومة، وحدثها الروائي، وضيوف صفحاتها؛ هي من الشخصيات والأعمال الفكرية والتشكيلية. وأرضها أيضًا برلين الفاشية، وبرلين الثقافة والفكر والمتاحف والمفكرين، وقوى المعارضة للفاشية، والحرب الأهلية الإسبانية، وأجزاء من الجغرافيا الإسبانية، والعديد من أسماء المثقفين العالميين الذين انضمّوا إلى الفيالق الأممية، وستوكهولم المحطة الأولى للمبدعين الألمان على طريق منافيهم. لكن أرض الرواية أيضًا هي العديد من الأعمال الفنية التشكيلية، عبر التاريخ، كجدارية برغامون، والغويرنيكا لبيكاسو، وقارب الميدوسا لجيريكو، وأشخاص الملاحم الأسطورية من الإلياذة ومثيلاتها اللواتي سبقنها وتبعنها، خارج حدودها الجغرافية والزمنية واللغوية، وشخصيات تاريخية واقعية كبريشت، وأعمال لدانتي كالكوميديا الإلهية وأخرى لكافكا، والنصوص والمدارس الفلسفية والفنية كالبنيوية والتفكيكية والدادائية والسوريالية، والحوارات الفلسفية، وبخاصة رؤى نيتشه في العلاقة بين التشكيل والذهني. يفيض العمل إذن من أراض معرفية مختلفة، نبقى نعرف القليل منها مهما عرفنا، والتي تحمل مسارات هذا العمل، وأحداثه وشعابه.

سأمكث قليلًا مع مسارات الرواية، بهدف إنارة ما سأتعرض إليه لاحقا، عن حتمية اللحظة التاريخية لاستقبال مثل هذه الأعمال في لحظتنا التاريخية العربية الراهنة.

يأخذنا الراوي، والذي يبقى نكرة الاسم طوال الحدث الروائي، ولكنه، أيضًا، الكاتب الراوي، يأخذنا واثنين من رفاقه في طريق هروبهم من ملاحقة الجيش السري، إلى قلب متحف الملك برغامون، وسط جزيرة المتاحف في برلين. هناك يجدون أنفسهم يجلسون قبالة جدارية مذبح برغامون، جدارية من زمن الإغريق، تسطر شخوصها كالعادة قصة المنتصرين والمهزومين. قصة تشكيلية تتكلم عن انتصار الملك على هؤلاء الذين ثاروا عليه من صناع وفلاحين ومحاربين. يستولي المنتصر على ثلاثة أرباع الجدارية بصحبة أعوانه ومريديه، يعج الحجر بحركة انتصارهم، ويكاد يصرخ من قساوة خيلاء المنتصر، بينما تحتل تشكيلات أجساد المهزومين الربع السفلي للجدارية، ذلك الربع الذي ترتفع فوقه أقدام المنتصر بكل جبروتها.

يأخذ هذا التشكيل الحجري الرفاق الثلاثة إلى حوارات، وإسقاطات، ومتاهات تخترق الحجر، وتبتعد في الزمن إلى الإلياذة وشخوصها، وشخوص أسطورية كثيرة تفتش في ذاكرتها عن هرقل، الذي كان يومًا ما يحتل منتصف الجدارية. باختفائه تختفي البطولة تشكيليًا، ولكنها تكبر في حوار الرفاق، تمتد قراءة الجدارية على مساحة تزيد عن 200 صفحة من الجزء الأول للثلاثية، والتي تدور في مجملها حول مفهوم البطولة.

تتوالى الأحداث والقراءات، ويُعدم أحد الثلاثة، ثم ننتقل مع الراوي إلى إسبانيا؛ حيث تدور حرب شرسة بين قوى الفاشست بقيادة فرانكو، وبين المقاومة الإسبانية الشعبية ومن انضم إليها، ومع كل هذا التحرك للراوي باتجاه المنافي، نلتقي مع كثير من إنتاجات الفكر والفلسفة والسياسة والفن، وهم يقرأون هذه النتاجات من تلك الزاوية التي يمكن أن يقال عنها إنها تحوي تلك التوترات العالية، تلك الديناميكية المولدة لآليات المقاومة لدى الإنسان في وجه الاستبداد. ومع التوغل في صفحات العمل، تتطور آليات التنقيب في التاريخ، بمهمة فهم ما هو حاصل، واستنباط آليات خروج من مأزق الدمار الإنساني الكامل، بفعل وجود هذا الكم

من الأنظمة الشمولية التي كانت تتحكم بالعالم أزلًا، وما زالت هكذا بكل تأكيد، مع الأمل ألا تمتد أبدًا.

رحلة هذا العمل هي في زحام الاستبداد، وما خلفه تاريخيًا بواسطة هذا الحشد المعرفي العالي من المنتج الفني والإبداعي، والحاضر الشديد الاستبداد الذي كان يتحرك وسطه، إلى جانب قراءة نقدية شديدة للستالينية المستبدة، ولكثير من القوى اليسارية المتنازعة في جدل عقيم، والمنخرطة في ممارسات عنيفة، رحلة طوال ثلاثية روائية، تتكلم عن فشل البشرية في الوصول إلى حدها الأدنى من متطلباتها الإنسانية، لكنها، على الرغم من ذلك، مليئة بالأمل لكثرة أشكال القراءة لهذا العدد الممكن من طبائع المقاومة وديناميكياتها لدى الإنسان. كم كان مهمًا لو كانت قراءة هذا العمل متاحة عربيًا في زمننا العربي هذا!

اللحظة التاريخية لنقل عمل ما من أرضه الأولى إلى أرضه الجديدة

وأخص هنا جماليات المقاومة، ووجوب إقامة يوميات صيرورته؛ فلكل موضوع من موضوعات الإنسانية، آلاف الشواهد المعرفية والبحثية والفنية، فلا جديد في أي سياق، إلا أن هناك جديدًا متوالدًا من النهج القديم، وعلى النهج القديم، لكن تبقى الشهادة الخارجة من قلب المعترك، ومن أرض التجربة، تتمتع بمذاق معرفي ورؤيوي خاص، على الرغم من كل ما تجاوره من الاعتبارات والإلمام المعرفي، الشهادة على الشيء وعنه؛ هي من أهم الإضاءات على أي موضوع لأنها، وإن اكتسبت من العلوم ما مكن صاحبها من الفعل، لا تبقى متمترسة في القوالب النظرية، بل تذهب إلى ما وراءها، إلى التفعيل. ليس من حيث النظرية فقط، بل من حيث رصد مسار فعلٍ مرّ بمختلف مراحل التنظير ومساءلته، حتى تمكين بنائية منتج من نوع خاص، وإذن، يكون جديدًا. وحسبما عرفت، من خلال مساري في هذا الطريق، يبقى مسار الإبداع، وطريقة صيرورة إنتاجه؛ من المخازن الغنية والحقيقية في تطوير الفكر، ومجمل فرضيات العلوم.

في الطريق لاستكمال طريق إنتاج الإبداع تعيش كل الديناميكيات المعرفية، وعلى طريق الترجمة، وبخاصة الترجمة التي تتعامل مع أعمال ذات طبيعة مركبة، يجب على المسار الدخول في متاهات التنقيب عن الذات المعرفية، وكل أشكالها، من خلال بوابة اللغة التي تأخذه إلى الكثير من الأبواب المغلقة، والتي يجب فتحها، واكتشاف الكودات المرقومة بلغة الماضي، والتي فيها سر مغارة علي بابا، هنا تبدأ التحديات وتتوالد، على طول الطريق، في استنطاق كوامن المعارف، ولا سيّما اللغوية.

عند هذا الفعل القائم طوال مسار العمل، تتوالد الأسئلة الكثيرة والشائكة، والتي تبدأ في كسر الحواجز، وفي بعض الأحيان، تتطاول على مجمل السلطات؛ لغوية وفكرية وفلسفية وقيمية... إلخ. ولا يمكن، من دون هذا الوضع، أن يكتمل مسار إنتاج هذه هي طبيعته.

هذا المسار الذي يتعامل مع الصمت التاريخي للمعاجم والمراجع، وحتى الفقدان التاريخي التام لمجمل حمولة من المصطلحات، يولّد لزامًا تحديات، وتيهًا أكثر عمقًا، وفي كثير من الأحيان أكثر إيلامًا؛ فمن قال إن مغارة علي بابا كانت مضيئة ومتلألئة فقط؟ هذا ما تقوله الأسطورة، لكن كل هذا المشع هو صورة مختلفة حتمًا عما تحتضنه المغارات من مواطن الظلام، ومن حاجات التاريخ التي فُرض عليها الإعتام، ومن أسماء جماجم سقطت "سهوًا" من قوائم مدوني "التاريخ" وحراس "المعرفة". إنه الإعتام اللغوي الذي يشير، ويؤشر، ويطلق كل الدلالات الممكنة عن وجود إعتام تاريخي، عرضًا أو سهوًا أو قسرًا، قاد إلى مجمل إعتام فرض، في كثير من الأحيان، على الفكر وكل منتجه من نوم تاريخي، قارب التحجر.

الإعتام الثقافي وما يفرضه من خرس، هذا الذي بدوره يسقط كل محاولة في الكلام، هو ما أخذني، كما الآخرين، إلى هذا الممكن للنطق بالأشياء، وطرائق مختلفة في التعبير عنها، وكان دائمًا هو المحرك الخفي وراء ما سميته، على نحو التجميل، بـ "شغف الترجمة". وكما يذهب الفرد - وكذلك الذات الجمعية - إلى حيث الممكن من فعل ما يظنّه مستحيلًا، فكذلك الفعل الترجمي، وأعني هنا الترجمة الأدبية،

وفي حالتـي النصوص الروائية، هو في توجهـه الأول اقتحام لعزلة أو حيرة أو جبن لغوي. هذا فقط في ظاهره، ولكن يقبع خلفه المحرّض اللغويّ.

وسـيعرف الواحد منـا، من خلال أمثال هذه التجارب مسـارًا للكثير والمركّب، هـو محاولة لتملك تجربة الآخر على نحوٍ ما؛ محتوىً، ونهجًا، وأسـلوبًا، ومصطلحًا، والذهـاب معـه وفي حمايتـه إلى حيـث لم نعتد الإفصـاح والمحاورة والتجـرؤ. وبعد مسافة في هذا الفعل؛ تأخذ ديناميكية من نوع خاص في التطوير والاستنهاض، حتى تبلغ الخفيّ جدًا، أو المردوم أصلًا، من قدرات إبداعية ستعبر عن ذاتها بإنشـاء ذاتي لأعمال موازية أو مستقلة عن حقيقة الأعمال الأولى.

لماذا لم ينجز جماليات المقاومة عربيًا حتى اليوم؟

كما أسـلفت سـابقًا عـن كوني قد تجـاورت وهذا العمـل عمرًا، حاولـت فهمه، فأمرني بالاجتهاد المعرفي لسـنوات، اكتسبت فيها آلية الترحال إلى الأعمق والأوسع من إنتاجات البشرية، كما سار معي أيضًا طموح فكري وإبداعي ولغوي، فأنجزت بصحبته وكل هؤلاء الذين اكتسبت معرفتهم من خلاله، وبصحبة الخنوع لهاينريش مـان، وكذلك رواية والهمس لا يتوقف أبدًا أصدرتها المؤسسـة العربية للدراسـات والنـشر/ بـيروت، 1910، وأقـف عـلى العمل على ثلاثيـة المؤدي. كـما أنجزت في تلـك المرحلـة ترجمة كسـندرا لكريسـتا فولـف، لكننـي وبطريق الصدفة اكتشـفت ترجمـة أخرى منشـورة مـن قبـل دار الجمل. ترجمـة جعلتني أحزن عـلى جمالية نص بقـي أسـير علب المكتب، وترجمـة نشرت ولكنها لم تسـتدرج أي نـور؛ إما لصعوبة ترجمة هذا العمل على العموم، لا إلى العربية فقط؛ فإن ترجمة الجزء الأول منه ترجمته إلى الإنجليزية استـغرقت عشر سـنوات وبتمويل سخي. جاءت ترجمة الجزء الأول لتباهي، حسـب تقديري، جمالية النص الأصـلي وقوته، وتخترق الكثير من إعجازه، لكـن صاحبـه آثـر الهروب بمعية مـا تبقى له من طاقـة إلى دروب أخـرى في حياته. أشرت إلى هذه التجربة بقول التالي:

"إن هـذا العمـل يسـتوجب جهدًا حقيقيًـا، وتضافر الخبرات مـن عدة أبواب معرفية؛ فمترجم محب وشغوف ومتهور في التعامل مع طاقته وقدراته، لا يمكنه أبدًا أن يقـوم بهـذه المهمة منفردًا، فإلى جانب ما يفيض به هذا الجهد من توليد واشـتقاق واسـتضافة مصطلحات فكرية وجمالية وفلسفية وغيرها، يستوجب حضور العديد من أصحاب القول في توليد المصطلحات وضبطها، ناهيك عن إيجاد حلول للتعامل مع صيغة الفعل التي أعتبرها من أكبر تحديات العمل".

تدوين يوميات الترجمة

يجب على مثل مسار ترجمي وعر ومحفز كهذا؛ أن يتواكب بتدوين يوميات العمل كما في النص الأصلي الذي استوجب مواكبة كهذه، فالزخم الفكري الذي انبثق عن قراءة الاستبداد في الإرث البشري، من خلال الإبداع الفني، ولا سيّما التشكيلي منه، لم يكـن ممكنًا أن يـودع في نص روائي، أو لنقل: نص حفري روائي، بل كان عليه أن يوزع ذاته بين المسارين: الروائي والتدويني المقابل.

أعتقد أنه لو قدر لهذا العمل أن يسـلك مسـاره العـربي، لوجبت ربما عدة أجزاء لحوارية يومياته، فالتمنع المصطلحي أولًا، ثم ما يرافقه من تمنع عال أسلوبي وبنيوي لغوي، سيبدأ بعرض الكثير من الأسئلة، ليس على المعاجم فحسب، بل على العديد مـن بيـوت المعرفة، والأهم هو أنه سـيشرع الأبـواب، إلى حد بعيد، لمسـاءلة الذات الحضارية، ليس لمحاسـبة هـذه الذات، بل للاجتهاد في التعرف عـلى زوايا كثيرة مما ردم منهـا، أو ذعـر أو هـرب هروبًا مدويًا. الأسـئلة الكبيرة بحاجـة لصحبة كبيرة، فرفـع الـملاءات الثقيلـة صعبة وداعيـة إلى خوف أكبر، كـما أن التعـرف على الذات يطالب بضرورة حضور الآخر.

وللبقـاء قليـلًا عند يوميات العمـل الترجمي، وبخاصة الأدبي منـه؛ إذ إن العمل الأدبي واسـع وديمقراطي، واسـع لأن أرضه هي الإنسـان وكل عالمه، وديمقراطي لأنـه يذهب بعيـدًا عموديًا وأفقيًا، ويـنـاور علنًا وخفية، من خـلال تقنيات مراوغة

عاليـة كالأسـلوبية، ومـا يمكن تحميله مـن التقنيات المختلفة للسرد، لفسـح المكان للكثـير أن يكـون عـلى صفحـات كل عمل روائـي؛ أي إن ترجمة كل عمـل إبداعي حقيقـي تطالـب بالكثـير مـن الجهـد، والشـفافية، والمعرفـة الواسـعة مـن جانب، وتحفـز على توجيه الأسـئلة، وتعين عـلى تطوير الكثير من آليـات الخروج من بعض الإشكاليات المزمنة. ينطبق هذا على كل لغة، وعلى كل دائرة حضارية، في كل زمان ومكان.

جماليات المقاومة.. نموذج لطموح الترجمة الأدبية وفشلها

أردت من خلال اسـتدراج هذا العمل كنموذج، الإشـارة إلى مجمل نقاط يمكن لفعـل ترجمـي قديـر وجاد أن يقـوم بهـا أو يدعمها، كذلـك حاولت أن أسـتعرض بعضًـا من طاقة العمل الكبيرة في توثيب المختلف مـن الفعل المعرفي وتحفيزه، وكذا الفعل البحثي اللغوي، والتاريخي، والجمالي الفلسفي، وغيرها من فروع المعرفة، إلى جانب الاسترشـاد بديناميكيته المولدة في مسـاءلة الذات الحضارية، كما كان فعله في دائرته الحضارية أولًا، وكيف كشـف، حسـب اليوميات، مراوغة التاريخ لكثير من "البديهيات" التي جرينا عليها.

كذلك شـئت لمسـاره الترجمي الممكن الذي لا يمكن أن يقوم على اجتهاد فردي فقـط، أن أشـير إلى ضرورة الانتبـاه إلى بعض الأعمال المركبة التي تسـتوجب تمويلًا يبتعـد عن النجاح التجاري، ولكنه يسـهم في إثراء المكتبـة العربية المعاصرة. وأعني هنا الكتب النخبوية التي لا يجوز لأية مكتبة معرفية أن تتجاهلها، هذه الأعمال، التي تستقبل عادة بالكثير من الانتباه في غالبية مكتبات اللغات في العالم.

أعـرف اسـتحالة الفكرة في عالمنا الـذي يضج بالإمكانات، ولكـن بالقدرة على هدرها أيضًا، فالمترجم الذي يصل إلى مرحلة يمكنه التحرك بقوة متأصلة في مجالين لغويـين مختلفين، إلى جانب فهم وشـفافيةٍ عالية لمجمل ثقافتـين، مضافًا إليهما طاقة إبداعيـة تجعله يعيد خلـق أمهاتِ الأعمال الأدبيـة ويقف معها بندّيـة تامة، لهو حتمًا

ثـروة وطنية بحد ذاته. فالمســار الذي يقـود المبدع إلى هذا المسـتوى، يتطلب انفتاحًا لغويًا ومعرفيًا تجاه الآخر منذ السـنوات الدراسـية الأولى، وهـذه بدورها تتأكد من خلال الدراسـة الجامعية ثانيًا، والتعايش مع اللغة والثقافة الأخرى على أرضها وفي بيتها المعرفي بكل اتسـاعه. علاوة على ذلك يتطلب روحية نهمة في القراءة المستديمة في اللغتـين عـلى الأقل، إلى جانب قدرة عالية في إنشـاء نص، وفهم ثقافي وحضاري عال للذات وللآخر. كل هذا المسار مكلف جدًا اقتصاديا وزمنيًا.

التمويل

وعنـد ذكـر الزمـان والمكان والتمويل، جاءنـا التاريـخ يومًا بقول عـن المأمون وزمنـه، ليعلمنـا بأنه في ذلـك العهد والزمان، أحـب الحاكم العلـم والعلماء، وأراد لنفسه خلودًا، وكيف لا، وهو ابن أرض طالما نبه رمزها جلجامش إلى جمالية الخلود. وقيـل لنـا إن المأمون رأى ضرورة أن يجلب للعربية ما طلـع في أرجاء تلك المعمورة مـن إنتاج علمي وأدبي وفلسـفي... إلـخ. أكرم المفكرين والمبدعـين، وفي مقدمتهم المترجمين. ازدهـرت العلـوم من خـلال حركة نقـل حيويـة، كان هناك فعـلًا رنين حضـارة وتنوير، وتهـادت بغداد بكنوزها المعرفية، وجنـح الفاعلون في هذا المضمار إلى الظن بأن التاريخ لا يسعه إلا أن ينصف البشر الذين أنصفوه. ويبدو أن التاريخ كصناعه من البشر، فشل في الذهاب بالإنسان إلى تلك الأرض المبتغاة: الإنسانية.

وبـما أن الأدب ليـس إلا توثيقًـا مـن طبيعة خاصة لهذا الفشـل، وكل مـا ألزم به الإنسـان مـن ألم ومـرارة، فإن التعرف على طرائـق تعامل الآخر مع أشـكال ألم هذا الفشـل، وكيفية اسـتنباط آليـات التعامل معـه وأدواتها، يمكن أن تؤازر مسـارات توجيه الأسـئلة. وبما أن العالم ما زال، كما يبدو، غائرًا جدًا في فشـله، فلا بد أن تنشـأ نصوص قوية ومهمة، تستدعي فعلًا إبداعيًا عاليًا في الترجمة من الآخر باتجاه العربية، ومن العربية باتجاه الآخر الذي لم يقرأنا أدبيًا، فإنسانيًا وحضاريًا، إلا لمامًا، وبحسب مفـردة اللحظـة التاريخية الرائجة، كأي سـلعة، مع بعض الاسـتثناءات كـألف ليلة وليلة.

لا بد أن يكون المأمون قد رأى ما للترجمة والمترجم من دور في رفد القائم، وفتح نوافذ الإثراء المتعددة. ربما رأى المأمون ذلك، هذا إذا صح ما أخبرنا به التاريخ.

بعض من لحظات عالقة في الذاكرة

اللحظة الأولى من نصيب إريش ماريا ريمارك وجبرا إبراهيم جبرا.

لقاء غريب جمعهما معًا من خلال ترجمتي لـثلاثة رفاق وليلة لشبونة، وقد صدرتا عن مؤسسة الأبحاث العربية/ بيروت (مؤسسة غسان كنفاني الثقافية سابقًا)، ضمن سلسلة "ذاكرة الشعوب". ذلك القسم من الدار الذي كان يعنى بنشر بعض ما أنتجته مكتبات لغوية عدة، لأهم الأعمال الأدبية وأروعها. كانت هذه السلسلة قد استقطبت جمهورًا عربيًا واسعًا من القراء، لجمالية إصداراتها، والقدرة على الاختيار المحاكي نبض اللحظة التاريخية، ولجودة ترجماتها ممهورة بأسماء كجبرا ومؤنس الرزاز وأحمد خليفة وغيرهم. هذه الدار التي كان يرأس تحريرها آنذاك الروائي والناقد إلياس خوري، كما كان من ضمن مجلس أمنائها حسين مروة والحكم دروزة وغيرهم من جميلي ذاك الزمن، وتلك المدينة المتألقة نشرًا، في حينها. كنت قد أتيت بيروت بصحبة مخطوطة عملي الأول في الترجمة، ونبض بكر المعرفة في هذا الاتجاه، كان قد قدّم للمخطوطة وحققها، الدكتور نبيل الحفار.

أتيت بيروت وفي نيتي تسليم المخطوطة إلى دار الفارابي، لكن قدرها قادها إلى المؤسسة، وقيل لي حينها: إذا لاقت استحسانًا فعليك انتظار دورة نشر كاملة، أي انتظار سنة حتى تصبح ضمن برنامج الدار للنشر. أيام معدودة فقط تمر لأُطلب من أجل التوقيع، وتؤخذ المخطوطة في برنامج الثلاثة أشهر الأولى من العام نفسه، وأُسلّم مبلغًا، قيل لي حينها: إنها التسعيرة الأعلى؛ تسعيرة الأستاذ جبرا.

مرت مسافة زمنية عندما جاءني هاتف من صديقة قالت لي: إن شخصًا يصر على رؤيتي. المكان: عمّان. بعدها بزمن قصير، كنت أقف أمام جبرا الذي، قبل أن يصافحني، قال: "دفّعتيني يا بنت ثمن عشرين نسخة أهديتها للمحبين". هكذا

جمعني ريمارك بجبرا، أستاذي الذي قرأته روائيًا وترجميًا ونقدًا بكثير من الشغف، وبأكثر من ذلك؛ بانتباه معرفي. فرحت بشهادته هذه بعد أن كان ريمارك قد اطمأن لي وأودعني روح جملته؛ إذ أصبحت أُعرَف بريمارك العربي، لكن تاء التأنيث بقيت غائبة أبدًا عن التسمية.

سُقتُ كل هذا الكلام لأقول شيئًا آخر: أتابع القصة مع جبرا الذي أصبحت ألتقيه كلما جاء عمّان تقريبًا. في إحدى الليالي، وكانت الساعة قد تجاوزت منتصف الليل بفارق، قرع جرس الباب، وإذا الصديقة ذاتها، والصديق جبرا. قال: جئت لأودعك قبل أن تأخذني سيارة الأجرة إلى الحدود، لتسلك ذلك الطريق الذي احتشدت قصص الرعب عنه وعن الموصل، إلى بغداد التي، بعد كل أضوائها في مراحل فاصلة من عمر التاريخ، أصبحت كغالبية أهلها، متشحة بالسواد، وعلق تراب الصحارى ببطون طائراتها المركونة قسرًا في بعض زوايا المطارات.

كان الإظلام قد احتل كل ما كان في السابق مضيئًا فيه، وجهه وأسلوبه في الحديث والتعبير. سألته عن أحواله وأهل بيته ودار المأمون. أجاب بعد أن عرّج قليلًا على ممارسات الناشرين، ونهمهم التاريخي في عمّان وغيرها، فقال: "أكلنا عجلات السيارة".

غادر عمان لأسمع بعدها بأسابيع فقط، أنه غادر إلى حيث العتمة الأبدية التي كان قد أصبح من سكانها قبل ولوجها. عندما عرفت بمغادرته هذه، والتي كنت أتوقعها، لم تواسِني إلا صورة من الذاكرة لشارلي شابلن من فيلمه أضواء المسرح؛ دموع تتحدّث عن ألمِ أن يهان كبرياء مبدعٍ تنويريٍ، اجتهد كثيرًا وهو يصارع نقل نصوص مفصلية في تاريخ الإرث البشري إلى العربية، إلى جانب إنتاج روائي تلهف لقراءته جيل عربي كامل، لكننا من كثرة القتل، لم نعد نزن موت المجتهدين التنويريين وهم أحياء، ومنهم بلا شك، بعض من مشاركي هذا اللقاء.

الخنوع: قرصنة صاخبة

كما أسلفت، لم يكن اختياري الخنوع بمفردي، بل شارك في حيثيات هذه الجريمة سعد الله ونوس، ونبيل الحفار، وأنا مرغمة. بعد حوار متتال عن أهمية استدراج هذا النص اللئيم والصعب من شدة تمنعه، إلى العربية، لقناعتنا جميعًا بأنه يشكل مدرسة استقصائية الطابع، يمكن أن ترينا بعضًا من جوانب الخنوع العربي، أو، بالأحرى، الإنسان العربي في حالة الخنوع الذي أخذ يتشكل عليها. إصرار من الآخرين بأنني من يستطيع القيام بهذه المهمة، كان بحد ذاته كالحكم بالأشغال الشاقة، أمضيت زمنًا أحاور جملته وأقنعته الشديدة الوعورة، أبي الانفتاح، وسأعرف لاحقًا، وأنا أقوم بدراسة مستفيضة عن تاريخ نشأته من جانب، وعن حيثيات نقله إلى لغات منفتحة على الألمانية ترجميًا منذ مئات السنين، من جانب آخر، أن الطريق معه لن يكون سالكًا، لكنني كنت قد تورطت، ليس مع من ذكرتهم، بل مع التحدي الذي تفرضه مسارات الترجمة الصعبة، ومع قناعتي بأن لحظته التاريخية قد أزفت. عرفت أيضًا أن مبدعه احتاج إلى ما يقارب العشرين سنة من التحضير والبحث والتنقيب، في إرث المجتمع الألماني، لكتابة مجتمع مكثف في شخصية فرد واحدة. شخصية فرد - مجتمع، لم يضمنها هاينريش مان حتى لمحة لثانية واحدة باتجاه الإيجابي. نص لا يمكن اختراقه عاطفيًا، لتجرده التام من هذه الصفة وكل صفة إنسانية.

كانت إقامتي معه من أشد إقامات السجون، فبعد الانتهاء منه أودعت، وبحالة يسميها الطب "اختلاط الأراضي" المشفى، لأبقى في عهدة المرايل البيضاء عدة أشهر. أذكر كل هذا للإضاءة عما سأسرده عن مآل هذا المسار الصعب، بعثت بالمخطوطة التي كانت بحاجة إلى الكثير من العمل التحريري - فالعمل إلى جانب صعوبته هو عمل ضخم - إلى مؤسسة الأبحاث العربية ذاتها، والتي كانت تعيش وضعًا صعبًا ككل بيروت في حينها. مضت أشهر امتدت لتتجاوز العام، استحال علي التواصل مع أي من العاملين في الدار، وسأعرف لاحقًا أنها أغلقت. وفي أحد الأيام، وأنا أتصفح مجلة قادتها إليّ الصدفة، لم أكن قد سمعت عنها من قبل، اسمها الشراع، لفت نظري غلاف كتاب ضمن إعلان بالألوان. غلاف من شدة إعجابي

بـه لم أرى الكلـمات إلا بعد فترة: الخنوع، ترجمة: ليلى نعيم، صادر عن دار الوحدة / دمشق. دار لم أسمع عنها من قبل كذلك.

بعد عدة أشـهر عدت من ألمانيا، اشـتريت عدة نسـخ، أحببـت الغلاف الذي لم أعـرف من هـو مبدعه. الغـلاف إبداعيٌ ودالٌ على فهـم الفنان للنص فهـمًا عميقًا، الورق المستعمل هو ورق جرائد، من بين النسخ القليلة التي اشتريتها، كانت ثلاث نسـخ، فيها العديد من الصفحات انزلقت عنها الأسـطر، فبقيت فارغة، لكن بلون مائـل إلى لـون التراب الذي أرهقته أشـعة الشـمس، قصدت مكتـب محاماة، بعثت برسالة قانونية إلى دار النشر، لم أتسلم حتى اليوم أي رد.

الناشر المكتنز شحمًا وجهلا

بعد سنوات طويلة قصدت ناشرًا يعرفه عالم الكتاب من الماء إلى الماء. هو يعرف مـن أنا. حدثته عن رغبتـي في إعادة نشر هذه الأعمال التي أثـرت القراء والمبدعين، ودخلـت في المنتـج الإبداعي المسرحـي والدرامي العربي في فـترة الثمانينيات. طلب النسـخ، فقدمتهـا. وضعهـا عـلى منضدته التي تشـبه مخـازن تاجر البندقية. سـألني مباشرة: شو بتدفعي؟ أخذت العزيزين وخرجت.

بعد شـهور عدة، جاءتني مكالمة من رقم من السـعودية: نحن مجموعة شـعراء شـباب أنشـأنا دارًا للنـشر، ونصحنـا عدة أشـخاص بنشر بعض أعمالـك الترجمية. فرحت، قدمت لهم الطبعة الأولى من ليلة لشبونة دعما لمسارهم. أخبروني أن الطبعة نفـدت بعـد الأيام الأولى مـن معرض الرياض من السـنة الماضية. صـدرت الطبعة الثانية هذه السـنة، والطبعـة الأولى الجديدة لـثلاثة رفـاق. لم يصلني أي عائد مادي حتى الآن، سوى الكثير من الفرح بحفاوة القارئ العربي الشاب به.

جلجامش الألماني

طلـب مني معهد غوتـه في لفتة نادرة أن مؤلف رواية جلجامش، يقوم بجولة في عدة عواصم عربية، فإن أمكن تقديم الكاتب وعمله المنقول إلى العربية، والذي قام على نقله د. نبيل الحفار، وبتمويل من مشروع "كلمة" في الإمارات العربية.

وقد طُلب مني لعدة أسباب:

صداقتـي واحترامي لنبيل الحفار، ولاحترافي تدريـس نص جلجامش الملحمي لعدة سـنوات، ضمن مسـاقات فلسـفة الحضارات/ الدراسـات الحضارية، ولأني كُرِّمتُ يومًا بجائزة غوته.

حاولـت قراءة النص، التقيت المؤلـف الذي كان منفعلًا فرحًـا لقبولي بتقديمه. قدمت بعضًا من جلجامش الذي أعرفه وعنه. ومراعاة لاسـتكمال مشـهد أرفضه؛ لم أقـل أي كلمـة تتعلق بـ "العمل" الذي طلب مني تقديمه. ماذا كان علي أن أقول، خاصـة بعـد أن أسرّ لي المؤلـف، في الحـوار التحضيري الذي أجريته معـه؛ أنه وقبل ثلاثـة أشـهر من كتابتـه للعمل، لم يكن قد قـرأ نص الملحمة؟! حزنـت بدوري على جلجامشي التاريخي، أمام ذلك الذي جاء محشـّوا صـورًا مغلوطة من ترهات كارل مـاي، واستنسـاخ لبيئة منقولة مشـهديًا من أفـلام رعاة البقر وهوليـوود في أزمنتها السـاذجة حضاريًا. أمام هذا المشـهد لم يبق لي سوى اسـتحضار حنظلة ناجي العلي؛ فمـن غيره قـادر على التعليق أمام حالة كهذه الحالة مـن الترف؟ مال ألماني في خدمة السـياحة الثقافيـة للمبدع "الألماني"، والمال العربي في خدمـة منتج كهذا، لم يكن منه القدرة على محاكاة سطر واحد من ملحمة بلادنا وشخصيتها المتفردة. ربما كان حنظلة سيشـير بريشـته التي عادة ما تذرف دمعًا أو تنزف دمًا، لكل المتوقدين فطنة وطاقة، الرائعين من ناسنا، والتي أصبحت أعمالهم، وما فاضت به طاقاتهم الإبداعية، طعامًا وفيرًا لسكان الأدراج من العث.

خاتمة

توزعت هذه الورقة/ الشهادة إلى قسمين غير توأمين. حاولت في القسم الأول أن أستعرض مسارًا لمشروع ترجمي شامل جامع؛ كونه، من وجهة نظري بالطبع، إثراءً معرفيًا، وتحريضيًا بحثيًا، متعدد القدرة على فتح جبهات على شتى العلوم الإنسانية. إلى جانب كونه عملًا إبداعيًا متفردًا، يحمل رسائل كثيرة، يمكن الاستفادة منها في إنعاش الذاكرة في لحظتنا التاريخية هذه، كما أردتها، قريبة من روحية النص الأصلي في الوصف المطول، بجدية معرفية، لكن خارج أطر الاستقصاء البحثي بتعريفات مدارسه المختلفة.

أما في القسم الثاني فاعتمدت مبدأ الومضة، خلال سرد سريع لبعض لحظات تجربتي، وإن شاءت السخرية أن تدل على الطبيعة "المأساوية" للواقع الموصوف.

التوصية

التعامل مع الحالة الترجمية، وبخاصة الأدبية منها، من العربية وإليها، من زاوية رؤيوية عربية شاملة، ووجوب هندستها في بنائية مشروع ثقافي متكامل، يرفد العربية حبًا، ويفتح لها نوافذ للتنفس من جهة، ويتوجه إلى الآخر بإنتاج خارج من عمقنا، ومحنتنا، واتساعنا الحضاري والإنساني من جهة ثانية.

من محمود تيمور إلى صحيح البخاري شهادة شخصية عن جهد 45 سنة في الترجمة من العربية إلى الألبانية

فتحي مهدي

قمت سنة 1971 بترجمة رواية تحت عجلات القطار، للكاتب العربي المصري المشهور محمود تيمور. وقبلها بسنةٍ، أي عام 1970، نشرت ترجمة من اللغة التركية للمؤلف نجاتي أونير (Nexhati Öner)، والتي تتحدث عن حالة المؤلفات الإسلامية في نهاية القرن 19.

كانت هذه بداية مشواري لِتَقوِيَةِ علاقةِ العالمِ العربي بمنطقةِ البلقان. كان بإمكاني تطويرُ هذه العلاقةِ مع الشعبِ الألباني. والرأي العامُّ الألبانيُّ كان يعرفُ قليلاً آنذاك عن العالمِ العربي.

كنت طالبا في السنة الرابعة بجامعة بلغراد وكنت أدرس اللغة العربية والأدب العربي، واللغة التركية والأدب التركي.

وكان أستاذي للغة العربية آنذاك – راده بوشوفيتش – قد أدرج – ضمن دروسه – قصة: تحت عجلات القطار. وأعجبني محتوى هذه القصة؛ فقمت بترجمتها وأرسلتها إلى جريدة فلاكا[1] (*Flaka e vëllazërimit*)، فقامت بنشرها. وفي تلك

(1) Mahmud Tejmur, Nën rrotat e trenit, *Flaka e Vëllazërimit*, dt. 7.11.1971, Shkup, pg. 17.

السـنة أيضا نشرت القصيدة **رسالتي إلى سـلطان**، وكنت قد قرأتها في مجلة **الأشبال**. وتم نشرها من جريدة **فلاكا**[1] سنة 1971 (انظر الشكل 1 و2).

الشكل (1) و(2)


Flaka e vëllazërimit
ORGAN I LIDHJES SOCIALISTE TË POPULLIT PUNUES TË MAQEDONISË
VITI XXXVII Nr. 2732 | E DIEL, 24 JANAR 1982 | ÇMIMI 5 DINARË
NGA VIZITA E KRYETARIT TE PAKISTANIT

Shkup – Republika e Maqedonisë


Nga proza bashkëkohore arabe
Mahmud Taymur
NEN RROTAT E TRENIT

وواصلت في الترجمة؛ إذ كانت الكتب التي يمكنني أن أختار منها ما أترجم غير متوفرة. حتى مكتبة الجامعة لم تكن مزودة بالمؤلفات الأدبية باللغة العربية.

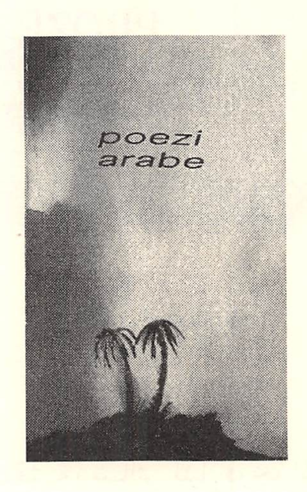
(1) Letër Sovranit, *Flaka e Vëllazërimit*, dt. 24.11.1971, Shkup, pg. 17

كانت تنشر الترجمات في الجرائد اليومية والدورية في بريشتينا، واسكوبي، وبودغوريتسا.

وفي السنين التالية؛ قمت بنشر قصائد وقطع نثرية ترجمتها إلى اللغة الألبانية، كأعمال محمود تيمور، والبيات، ونازك الملائكة، وس. يوسف، ونزار قباني، وإيليا أبو ماضي، وتوفيق عواد، وخليل جبران، وحافظ إبراهيم، والمعري، وامرئ القيس، وغيرهم.

وفي عام 1983 أعددت الكتاب (*Poezi arabe*) "الشعر العربي"، وأدرجت فيه ترجماتي من اللغة العربية، وترجمات مترجمين آخرين. كان هذا الكتاب هو الكتاب الأول باللغة الألبانية يحتوي الشعر العربي. ويشمل هذا الكتاب 48 من الشعراء من العالم العربي[1]؛ من المملكة العربية السعودية، ولبنان، والعراق، وسورية، والأردن، ومصر، وتونس، والجزائر، وليبيا، وغيرها (انظر الشكل 3).

الشكل (3)



Shkup, 1983

(1) Poezi Arabe, Shkup, 1983: Imru-l-Kajs, pg. 15; Antara, pg.17; Abu Ala al-Ma`arr-rri, pg. 27, 28, 29; Ana Greki, pg.33; Bashar Ferhan, pg. 38; Hafiz Ibrahim, pg.40; Nazik al-Malaike, pg. 44; Abdu-lvahab al-Bajjati, pg. 47, 49; Sa`adi Jusuf, pg. 51; Husni Feriz, pg. 55; Fahd al-Askeri, pg. 57; Ilija Abu Madi, pg. 58; Xhubran Halil Xhubran, 60, 62; Said Akl, pg. 64; Ali Abu Harara, pg. 68; Malika al-Asimi, pg. 79; Mahmud Dervish, pg. 82; Abu Varda, pg. 94; Nizar Kabbani, pg. 98; Abdu-l-kadr Arnaut, pg. 109, 110; Muhamed al-Fituri, pg. 113; Fadila Sha`abi, pg. 117.

وفي نفس العام صدر كتاب: **النثر العربي الحديث** (Prose e sotme arabe)[1]. وشاركت في هذا الكتاب بترجمة إبراهيم المازني، وفخري قعوار، وتوفيق عواد، وزهور ونيس، وعائشة شعبي (انظر الشكل 4).

الشكل (4)



Prishtinë, 1984

وفي عام 1977، بعد مناقشة رسالتي لنيل درجة الماجستير، وبعد اطّلاع على دراسة محمد فريد وجدي، المنشورة في عام 1936، في **مجلة الأزهر**، باشرت عملي في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية.

---

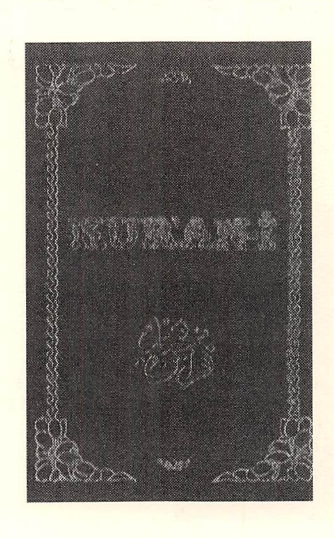
(1) ***Prozë e sotme arabe***, Prishtinë, 1983: Ibrahim al-Mazini, pg. 51-53; Gizel Halimi, pg. 106-119; Zuhur Venisi, pg. 120-126; Fahri Ku`avar, pg. 142-144; 145-147; Tavfik Avvad, pg. 148-159; Aisha Shabi, 162-171.

كنت أرى أن هذا المجال يخصني، على الرغم من أني كنت موظفا في كلية اللغات، وكنا في فترة النظام الشيوعي.

العالم الإسلامي الذي كان في المفهوم البلقاني يشمل العالم العربي والإسلامي، كان يُنظَر إليه بنوع من التحفظ.

وعلى الرغم من كل ذلك، في عام 1984، أكملت ترجمة معاني القرآن، ثم نشرت في عام 1985، وكانت المرة الأولى التي تنشر فيها ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية (انظر الشكل 5)[1].

الشكل (5)



Prishtinë, 1985

وذكر د. حسن المعيرجي هذا الخبر في كتابه **ضرورة للدعوة والتبليغ** الذي نشرته **الهيئة العالمية للقرآن الكريم**[2].

(1) *Kur`anul-megid*, Prishtinë, 1985, pg. 886; *Kur`an-i dhe hija e tij shqip*, Shkup-Stamboll, 1999; *Kur`an-i kerim* përkthyer shqip nga Feti Mehdiu, Prishtinë, 2015.

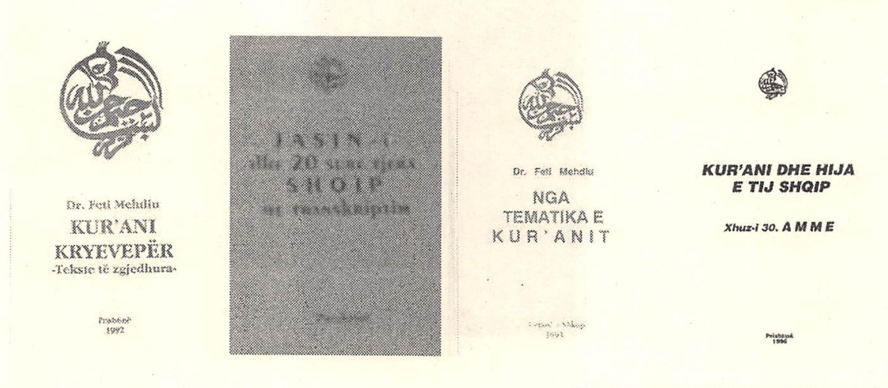
(٢) دكتور حسن المعيرجي، **ضرورة للدعوة والتبليغ**، الدوحة، ١٩٩١.

قامت **مجلة التربية الإسلامية** *Edukata Islame*[1] (العدد 31 و32، سنة 1981)، ونشرت معاني سورة الأنبياء وسورة الحج وسورة المؤمنون وسورة النور وسورة النمل في **مجلة البلاغ** البوسنوية *Glasnik VIS*، عام 1983 و1984 [2].

في الفترة ما بين 1992 و2002، ونتيجة لاهتمام الرأي العام الألباني؛ نشرت في أجزاء على هيئة كتيبات منفصلة، ترجمة معاني سورة ياسين، و20 سور قصيرة[3]، وجزء عم[4] (انظر الشكل 6).

ومع هذه النشرات، تم نشر ترجمات لمعانٍ مندرجة تحت بعض الموضوعات القرآنية[5]، في كتاب **التحفة القرآنية**[6] *Kur`ani kryevepër*، والذي يشمل بعض الدراسات عن **القرآن**، من بعض المؤلفين، مثل حسن قلشي، ومحمد أركون، ومحمد حميد الله، وفضل الرحمن، وغيرهم.

الشكل (6)



(1) Nga Kur`ani: Suretush-shuara, *Edukata Islame*, nr. 31-32, 1981, Prishtinë, pg. 28.

(2) Kaptina XXI, suratu al-Anbija, *Glasnik VIS*, nr. 4/ 1983, Sarajevo, str. 503; Kaptina XXII, suratu al-Haxh, *Glasnik VIS, nr.* 5/1983, Sarajevo, str. 631; Kaptina XXIII, suratu al-Mu`nun, *Glasnik VIS*, nr. 6/1983, Sarajevo, str. 763; Kaptina XXIV, suratu an-Nur, Glasnik VIS, nr. 2/1984, Sarajevo, str. 125; Kaptina XXVII, suratu al-Naml, *Glasnik VIS*, nr. 1/1984, Sarajevo, str. 1.

(3) Sureja Jasin me 20 sure tjera me transkribim, Prishtinë, 1992, pp. 68.

(4) Nga Kur`ani dhe hija e tij shqip – xhuz`i Amme, Prishtinë, 1996, pp. 72..

(5) Feti Mehdiu, Nga tematika e Kur`anit, Shkup, 1993, pp. 130.

(6) Feti Mehdiu, Kur`ani kryevepër, Prishtinë, 1992, pp.184.

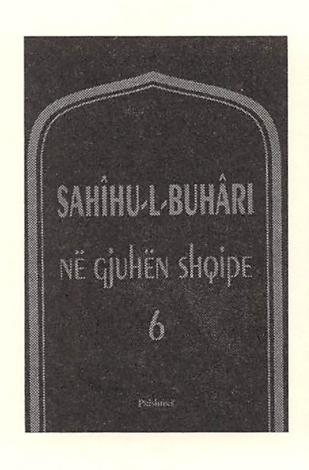
ورغم النشاطات الأخرى لحاجات الطلاب، فلم أترك الترجمة من اللغة العربية.

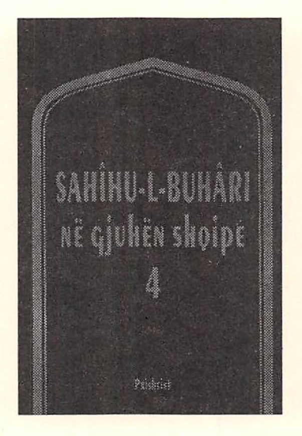
فتحت لي ترجمة معاني **القرآن الكريم** آفاقًا أوسع، وحفزتني وشجعتني باستمرار على العمل لإنجاز حاجات الشعب الألباني المتعطش للمصادر الإسلامية.

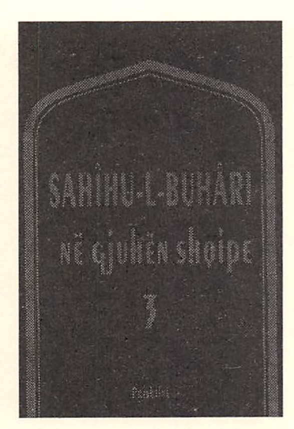
أخذت أفكر في ترجمة الأحاديث النبوية الشريفة، وقررت العناية بأشهر الصحاح، أعني **صحيح البخاري**.

بادرت بترجمة **صحيح البخاري** إلى اللغة الألبانية سنة 1993. بادرنا بهذه الخطوة أنا وزملائي من المدرسين والطلاب السابقين في قسم الدراسات الشرقية في بريشتينا (انظر الشكل 7).

الشكل (7)







نشرت عام 1997 ترجمة كتاب: **قصة الإيمان** لنديم الجسر.

لكننا بعد انتهاء حرب كوسوفا عام 1999، لم نستطع إكمال العمل على ترجمة البخاري، غير أني واصلت وحدي، لأننا قطعنا وعدًا للشعب الألباني بإنهاء ترجمة الصحيح. واصلت العمل وحدي متوكلا على الله، حتى تم ذلك بحمد الله وعونه سنة 2014. وبذلك أضحى **صحيح البخاري** مترجمًا كاملًا إلى اللغة الألبانية.

وبعـد، فلقد حاولت أن أقدم لكم نبـذة من أعمالي المتواضعة في محاولاتي للترجمة بـين العربيـة والألبانية، بهـدف التقريب بين الشـعب الألبـاني والعالم العـربي، وقد اسـتقبل الشعب الألباني كل أعمالي بإعجاب، وهم يدعمونني حتى اليوم، ما يمدني بالقوة والإرادة للاستمرار في هذا الاتجاه.

كان الله في عوننا! والله من وراء القصد وهو يهدي السـبيل، ويجزي على الحسـنة بعشر أمثالها، يوم لا ينفع مال ولا بنون، إلا من أتى الله بقلب سليم.

"وجود" أم "كينونة"؟
حول إشكاليات ترجمة المصطلح الفلسفي إلى اللغة العربية

ماهر شفيق فريد

منذ أكثر من نصف قرن- وعلى وجه التحديد في كانون الأول/ ديسمبر 1960 وكانون الثاني/ يناير 1961 - دارت مساجلة في الترجمة الفلسفية بين اثنين من أساتذة الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة؛ هما الدكتور زكي نجيب محمود، والدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

ففي عدد كانون الأول/ ديسمبر 1960 من مجلة المجلة القاهرية (حين كان يرأس تحريرها الدكتور علي الراعي)؛ انبرى الأهواني لنقد ثبت مصطلحات المنطق الذي ذيل به محمود ترجمته لكتاب الفيلسوف الأميركي جون ديوي المنطق: نظرية البحث؛ فرأى أن المترجم كثيرا ما كان يحوم حول المعنى المراد من دون أن يصيبه على وجه الدقة. وخالفه في ترجمة عدد من المصطلحات. ثم انتقل من ذلك إلى نقد ترجمة د.عبد الحميد صبرة لكتاب جورج سارتون العلم القديم والمدنية الحديثة، وترجمة د.محمد مصطفى بدوي لكتاب جورج سانتايانا الإحساس بالجمال، وهو ما يخرج عن نطاق هذا البحث فلا أذكره بأكثر من هذه الإشارة.

أخذ الأهواني على محمود ترجمته لكلمة (Conception), إلى "مدرك عقلي، تصور ذهني"، وكلمة (Syllogism) إلى "استدلال قياسي"، وكلمة (Equivalence) إلى

"تعادل" وكلمة (Fallacy) إلى "مغالطة، غلطة" مرتئيا أن الصواب هو- بحسب ترتيب هذه الكلمات -: إدراك عقلي، قياس، تكافؤ، مغالطة. كما قدم لهذه النقدات بمقدمة عامة عن مشكلات ترجمة المصطلح الأجنبي، وسبل تعريب العلوم.

وقد رد محمود، في عدد كانون الثاني/ يناير 1961 من المجلة، على هذه النقدات بما لا يتسع المجال هنا لإيراده كاملا. ولكن رده جاء مدعوما بالحجج والبراهين، فيقول دفاعا عن ترجمته لكلمة (Equivalence) إلى "تعادل":

"يعترض الناقد بأن الرياضيين يستعملون كلمة "التكافؤ"، وأنهم يعرّفون التكافؤ بأنه تساوي حجمي جسمين أو تساوي مساحتي السطحين الهندسيين. ولكن ما حيلتنا يا صديقي ونحن نريد أيضا أن نطبق هذه الكلمة على مدركات منطقية، لا هي من الأحجام ولا هي من الأسطح؟ إننا في المنطق نريد أن نطلق الكلمة لتدل على التعادل بين القضايا. فالقضيتان ق. ك، متعادلتان لو كانت ق يلزم عنها ك، وك يلزم عنها ق. إنه لا بأس من كلمة التكافؤ، لكنه لا بأس أيضا من كلمة التعادل. على أني أحب أن أذكرك بأننا في المنطق نريد التفرقة بين التساوي والتعادل، فالتساوي يكون بين حدين، والتعادل بين قضيتين، والأمر أمر تعريف".

ويروي محمود في مطلع رده حكاية عن كرشنا منون- الوزير الهندي المعروف- أنه كان ذات يوم يشرح نصا إنكليزيا في جمعية الأمم المتحدة، فعارضه في طريقة الشرح مندوب آخر، فقال له كرشنا منون: "إنني يا سيدي قد درست الإنكليزية درسا، ولم ألتقطها من الطريق لقطا عابرا". ومغزى الحكاية، بطبيعة الحال، أن محمود- مثل الوزير الهندي- يعرف الإنكليزية التي يترجم منها كتاب ديوي معرفة الدارس الثبت، لا عابر الطريق المتعجل. ويتطرق من ذلك إلى الحديث عن الصلات التي تربطه بالكتاب المترجم: " فالترجمة أولا عن أصل إنكليزي، وهي ثانيا ترجمة لكتاب ألفه فيلسوف براغماتي، وهذا الكتاب ثالثا هو في المنطق. ثلاث صلات تؤهلني لما قمت به".

ثم يضيف:

"لست هنا أتحدث عن نفسي إلا بمقدار ما يلقي الضوء على الموقف الذي نحن الآن بصدده. فأنا مضطر هاهنا إلى القول بأنني درست الدراسة الابتدائية والثانوية في مدرسة إنكليزية، وأنني حصلت على إجازاتي في الفلسفة من جامعة لندن، وأنني قضيت في موطن ديوي عامين، وأنني قد درست الأدب الإنكليزي دراسة مكنتني في ما بعد أن أترجم من الشعر العربي شعرا إنكليزيا رحبت بنشره المجلات المختصة بالشعر في إنكلترا وأميركا على السواء، وأن لي من الكتب والبحوث الإنكليزية ما لست أظن أنهم قد سمعوا به".

والإشارة الأخيرة إنما هي إلى ترجمة محمود لأجزاء من قصيدة عباس محمود العقّاد الطويلة "ترجمة شيطان"، وقد نشرت في بعض المجلات الأدبية الأميركية.

وأنا أذكر هذه المساجلة بهذا التفصيل لأمرين: أولهما؛ أنها- بصرف النظر عن الفائز والخاسر فيها- مثل رائع لإستراتيجيات الجدل العلمي بين أستاذين كبيرين خرج منها محمود - في تقديري - ظافرا، وألقم الأهواني حجرا أو حجرين. ولكنه لم يخرج قط عن حدود اللياقة، وإنما عمد إلى ضرب من التهكم السقراطي، والتواضع الساخر، وإحراج الخصم بالإقرار على نفسه بالعجز عن الفهم، وكلها إستراتيجيات جدلية، على أعلى درجة من الحذق والبراعة، وهو ما نكاد نفتقر إليه اليوم افتقارا كاملا بعد تدني آداب الحوار، وغياب فضائل التدقيق والمراجعة، وسيادة الغوغائية الفكرية التي لا تخفي وراءها سوى خواء وادعاء.

ودافعي الثاني إلى إيراد هذه القصة - وهو الألصق بموضوع هذا البحث- أنها تومئ إلى إشكالية ترجمة المصطلح الفلسفي إلى اللغة العربية، وما يعتورها من عقبات ما زالت قائمة منذ ثلاثينيات القرن الماضي أو نحو ذلك، حين بدأ عباس محمود العقاد وعبد الرحمن شكري وأحمد لطفي السيد ويوسف كرم ومصطفى عبد الرازق وإبراهيم مدكور؛ يكتبون عن أعلام الفلسفة الغربية، يونانية ووسيطة

وحديثة، وعن الفلسفات الإسلامية في تفاعلها مع مؤثرات الفكر الإغريقي والفارسي والهندي.

لنبدأ بالإشكالية الأولى، وهي منهج الترجمة. يقول الدارس والمترجم الأميركي المعاصر لورنس فينوتي- أستاذ الأدب الإنكليزي في جامعة تمبل بولاية فيلادلفيا الأميركية- في كتابه لا مرئية المترجم (1995) *The Translator's Invisibility*: "إن السؤال الأكثر إلحاحا الذي يجابه كل مقدم على الترجمة هو: ماذا يكون موقفي بإزاء النص الأجنبي؟ لماذا وكيف أترجم؟ ثمة اختيارات توجهه، عبر عنها اللاهوتي والفيلسوف الألماني فردريش شلايرماخر في مطلع القرن التاسع عشر. ففي محاضرة له عن مناهج الترجمة المختلفة (1813) قال شلايرماخر: 'ثمة سبيلان فحسب، إما أن يدع المترجم المؤلف في سلام بقدر المستطاع ويحرك القارئ نحوه. وإما أن يترك القارئ في سلام بقدر المستطاع ويحرك المؤلف نحوه". وإذ يقر شلايرماخر (كما يتضح من التحفظات المتضمنة في عبارة "بقدر المستطاع") بأن الترجمة لا يمكن أن تكون مكافئة للنص الأجنبي تمام التكافؤ؛ يسمح للمترجم بأن يختار بين سبيلين: السبيل الأول هو التوطين (Domestication)، أي رد النص الأجنبي إلى القيم الثقافية للغة المستهدفة. وبذلك يغدو المؤلف الأجنبي مواطنا في جمهورية الثقافة الوطنية. والسبيل الثاني هو التغريب (Foreignisation)، وهو ممارسة الضغط على القيم في اللغة المستهدفة؛ بحيث تبرز الاختلافات اللغوية والثقافية التي يتسم بها النص الأجنبي، وبذلك ترسل القارئ الوطني خارج ثقافته.

هكذا يتعين على مترجم النص الفلسفي (أو أي نص آخر) أن يقرر: أي السبيلين ينتهج؟ إذا كان يترجم خواطر بسكال مثلا (ليت مترجما عربيا شجاعا يقدم على ترجمتها) فهل يحتفظ بمذاقها الفرنسي الأصيل - مذاق مفكر جانسيني (أي كاثوليكي يؤمن بالخطيئة الأصلية والجبر المسبق) فرنسي من القرن السابع عشر - أم يحاول أن يقربه إلى القارئ العربي اليوم؛ حيث المرجعية أساسا عربية إسلامية؟ أم يسلك طريقا وسطا بين هذين السبيلين من دون أن ينزلق إلى التلفيق أو محاولة الجمع بين ما لا يجتمع؟

والإشكالية الثانية هي اختيار المعادل العربي الدقيق للفظة الأجنبية من بين بدائل عدة مطروحة. خذ مثلا كلمة (Being) في الإنكليزية أو (Etre) في الفرنسية. إنها تظهر في عنوان كتاب سارتر الفلسفي الأساسي 1943 (*L'Etre et le Neant*). ترجم د.عبد الرحمن بدوي العنوان إلى الوجود والعدم، وكذلك يترجمه أغلب الكتاب. لا مشاحة في صواب الترجمة. ولكني أتساءل (مترددا، لأني أعد عبد الرحمن بدوي وكذلك زكي نجيب محمود أعظم أساتذة الفلسفة العرب في القرن العشرين): أما كانت "الكينونة والعدم" هي الترجمة الأوفق؟ بديهي أن لفظتي "الكينونة" و"الوجود" مترادفتان. والقواميس تورد كلا منهما على أنها معنى الأخرى. ولكني- على نحو ما - أشعر بأن "الكينونة" أقرب إلى مبحث الأنطولوجيا الذي يندرج كتاب سارتر في إطاره. أنطولوجيا فينومينولوجية كما يقول العنوان الفرعي للكتاب. أليس الأفضل أن ندخر "الوجود" ترجمة لـ (Existence) و"الكينونة" لـ (Etre)؟ إن المشكلة في الواقع ضاربة الجذور في أحد الفروق بين عائلة اللغات الهندو-أوروبية (ومنها فرنسية سارتر)، وعائلة اللغات السامية (كالعربية). نحن في الفرنسية نقول:

Le temps est a la pluie

وفي الإنكليزية نقول: It is raining

وفي الحالتين يستخدم فعل الكينونة صراحة (is,est). أما في العربية فنقول: "الطقس ممطر" ولا نقول "الطقس يكون ممطرا" (إلا في حالات استثنائية كقولنا "الطقس يكون ممطرا في الشتاء"). أي اللفظتين المذكورتين أعلاه- "الوجود" و"الكينونة"- هي الأفضل عند ترجمة سارتر؟

لقد رأينا أن فعل الكينونة مستتر في الجملة العربية، سافر في اللغات الأوروبية. هذه أولى العقبات التي يرتطم بها (أو يتجاهلها أو يدور حولها) المترجم. إن الأنطولوجيا- هذه الكلمة التي يمتلئ بها الشدق- هي البحث في طبيعة الوجود، وهي الجذر الراسخ لكل فكر فلسفي. إنها تعالج الواقع مجردا من حيث هو كذلك. والكلمة- كما تقول دائرة المعارف البريطانية - تنماز عن كلمة "الميتافيزيقيا" الأوسع

نطاقـا، وعن كلمـة "إبسـتمولوجيا" (مبحث المعرفـة) وترتد إلى كلـمات أفلاطون في وصـف الحقيقة المطلقة للتصورات. أما أرسـطو، فإذ كان يؤمن أن لكل علم من العلـوم المنفصلة موضوعـه الخاص، فقد افترض وجود علم سـابق للوجود بعامة، أطلق عليه اسـم "الفلسفة الأولى". من معطف هذين الرجلين اللذين اقتسما الفكر الإنسـاني في ما بينهما خرجـت كل المعاني التالية لمصطلـح الأنطولوجيا. وفي العصر الحديـث كان الفيلسـوف الألمـاني فولـف أول من أضفـى على كلمـة "أنطولوجيا" معنى فنيا متخصصا. فعنده أن الفلسفة النظرية (الميتافيزيقيا) تنقسم إلى جزء يعالج الكينونـة بعامـة، موضوعيـة كانت أو ذاتية، وجـزء يعالج كيانـات خاصة من قبيل النفس، والعالم، والله. والجزء الأول هو الأنطولوجيا.

ويذكر المعجم الفلسفي لمؤلفيه مراد وهبه ويوسف كرم ويوسف شلالة (الطبعة الثانيـة 1971)، نقـلا عن تعريفات الجرجاني، أن الأمور العامة = الأنطولوجيا هي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض، بل تقال على الموجود من حيث هو كذلك؛ فتعم جميع الموجودات. فهي قسـم من أقسـام ما بعـد الطبيعة. هذه هي الخلفيـة التاريخية والنظرية التي يتعـين على المترجم أن يكون على وعي بها وهو يختار بين لفظتي "الوجود" و"الكينونة".

إشـكالية ثالثـة وثيقـة الصلة بما سبق. هل نعـرب المصطلح الأجنبـي أم نبحث عـن معادل عـربي له؟ هنا تختلـف الآراء، وتتنوع الاجتهادات، وتتشـعب السـبل. ولأضرب بعض الأمثلة:

كلمـة (Transcendentalism) هـل نعربهـا إلى ترانسـندنتالية، أم نترجمهـا إلى: استـشرافية، تعالٍ، علوّ، تجاوُز؟ إن الكلمة يختلف معناها باختلاف الفلاسفة الذين استخدموها، ولكن ربما كان أهمهم هو كانط. يقول ويلبر مارشال إيربان في كتابه ما وراء الواقعية والمثالية شارحا معنى هذا المصطلح عند حكيم كونيجسبرج:

"يقـوم مذهب كانط عـلى رفضه لمثالية باركلي الجامدة التي تقول بأن المعرفة تبدأ مـن الأفـكار الموجـودة في العقل ثم عـلى رفضه لمثاليـة ديكارت التي تبـدأ بالذات.

فكانـط يـرى أن فكـرة الـذات نفسـها تقـوم عـلى تعارض بـين شيء داخـلي وشيء خارجـي. ويسـاعد في إحداث ذلك التعـارض وجود شيء داخـلي وشيء خارجي مسـتقل. ولا يصبح في إمكان الـذات إدراك حالتها المتغيرة إلا إذا أرجعتها إلى شيء دائم في مكان، أو بعبارة أخرى فإن الحدس المكاني يحمل في ذاته الإشارة الحتمية إلى وجود موضوعي، أي إلى حقيقة في مكان.

من هنا يتضح لنا مذهب كانط، فهو يقول إنه لا وجود لنظرية لا تعترف بوجود أشياء مستقلة عن العقل، وفي نفس الوقت لا وجود لنظرية لا تعترف بوجود أشياء مرتبطـة بالعقـل ومعتمـدة عليه. أي إننا لا نسـتطيع أن نسـمي المثاليـة نقدية إلا إذا اعترفت بوجود أشـياء مسـتقلة عن العقل، ولا نسـتطيع في نفس الوقت أن نسـمي الواقعية نقدية إلا إذا اعترفت بوجود أشـياء مرتبطة بالعقل" (د.عبد العزيز حمودة، علم الجمال والنقد الحديث، مكتبة الأسرة، 1999، ص163).

و"الأفكار الموجودة في العقل" التي يذكرها إيربان هنا هي- عند كانط - المكان والزمـان، معطيـات قبلية سـابقة للخـبرة، أو مقـولات تنصب فيها الخـبرة البشرية انصباب السائل في القدح.

كلمـة (Metaphysics). هـل نعربهـا إلى ميتافيزيقـا، أو ميتافيزياء (ترجمة الشـاعر أدونيس) أم نقول ما وراء الطبيعة؟

كلمـة (Phenomenology). هـل نعربهـا إلى فينومينولوجيـا أم نقـول: ظاهريات، ظاهراتيـة، علـم الظاهرات؟ (كنت يومـا في مقر مجلة الفكر المعـاصر القاهرية حين سـمعت رئيس تحريرها، الدكتور فؤاد زكريا، يشـكو من أحد المترجمين أو الكتاب؛ ترجم الكلمة إلى "علم الظواهر"). وواضح أن ذلك المترجم أو الكاتب الذي شكا منه زكريا كان جاهلا بالمعنى الفلسفي للكلمة.

فالفينومينولوجيا، كما أسسـها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، منهج فلسفي يحاول التغلب على القسمة بين الذات والموضوع، أو العقلي والمادي، بفحص الوعي وموضـوع الوعـي في آن واحـد. إنه ينظـر إلى الوعي على أنه قصـدي بمعنى أن كل

حالات الوعي ينبغي أن تفهم على أنها تنتوي شيئا أو موجهة إلى موضوع. وقد سعى هوسرل إلى خلق موقف فلسفي بديل لكل من المثالية التي تطوي المادي في العقلي، والمادية التي تطوي العقلي في المادي. وطوّر منهجا لدراسة الوعي في نمط عمله القصدي، على سبيل المثال، بالتعليق أو التقويس (الوضع بين قوسين) حيث نجد أن كل الافتراضات المسبقة أو التصورات المسبقة عن كل من الذات والموضوع تعلق؛ بحيث يمكن تحليل عمل الوعي ظاهراتيا (و. م. نيوتن، **نظرية الأدب في القرن العشرين**، قراءات، ص 74).

والفينومينولوجيا، كما عرفها إدموند هوسرل ومارتن هيدغر، نظرة فلسفية تصنع حقلا متصلا من الخبرة بين المدرك (الذات) وموضوع الخبرة، وتركز على أن تجتذب إلى دائرة الضوء علاقات الذات بالموضوع. يعتقد الفينومينولوجي أن الموضوعات في العالم لا يمكن أن تغدو البؤرة الصحيحة لفحص فلسفي صارم. والأحرى أن محتويات الوعي ذاته - "الموضوعات" كما تكوّنها آلية للوعي - هي التي يجب أن تفحص (روبرت كون دافيس ورونالد شيلفر، **النقد الأدبي المعاصر: دراسات أدبية وثقافية**، ص158).

كلمة (Pragmatism). هل نعربها إلى براغماتية أم إلى: المذهب العملي، مذهب الذرائع، الوسلية (نسبة إلى كلمة "وسيلة" أو ما يتوسل به إلى بلوغ غرض)؟ من الطريف أن مؤسس المذهب - الفيلسوف الأميركي وليم جيمس - استاء من ابتذال هذه الكلمة (ربما بسبب سهولة نطقها وكتابتها) على ألسنة العامة، ومن ثم قرر أن يغير اسم مذهبه إلى (Pragmaticism) "براغماطيقية"، علّ هذا الاسم الأطول والأصعب أن يثني الناس عن استخدامه، بحق وبغير وجه حق. ولكن فات الأوان، فقد شاعت كلمة "البراغماتية" (Pragmatism) والصفة المشتقة منها "براغماتي" (Pragmatic)، ودخلت لغة الحديث اليومي بين الناس.

كلمة (Humanism). هل نعربها إلى "هيومانية" (وهو ما أوثره، أم نقول: المذهب الإنساني، الفلسفة الإنسانية، الإنسية (ترجمة إسماعيل مظهر، وحين ذكرتها للدكتور محمد عناني اعترض قائلا: إن الإنس عكس الجن).

ومن المصطلحات التي اختلفت في صددها اجتهادات المترجمين:

(Objectification): موضعة، إحالة موضوعية (ترجمة فؤاد كامل، وعندي أنها الأفضل).

(Absurd): اللامعقول، العبث، المحال (هذه الترجمة الأخيرة للدكتور عبد الغفار مكاوي في كتابه ألبير كامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، وهي في رأيي أصوب الترجمات). إن المحال- بمعناه الفلسفي والأدبي- يعني في ما يعني: انعدام الغائية وحلول الصدفة محل القانون، انقلاب المنطق التقليدي وانعكاس معايير السلوك، انقشاع الأوهام والإحساس بلا جدوى الفعل، النقلة تدريجيا من المألوف إلى الغريب، ومن الأمن إلى التهديد، ومن المزاح البريء إلى مزاح منذر بالشؤم.

ومن الواضح أن توافر هذه العناصر يستلزم وعيا مدركا يعي المفارقة القارّة في قلب الوجود، ويكون على ذكر من الفجوة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. لهذا كانت تجربة المحال خبرة إنسانية. أو كما يقول جان بول سارتر في ثنايا مقالة له (1943) عن رواية كامي الغريب (1942):

"ما العبث [المحال] إذن كحالة فعلية، كمعطى مبدئي أصيل؟ أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه علاقة الإنسان بالعالم. إن العبث الأولي يظهر قبل كل شيء طلاقا: الطلاق بين صبوات الإنسان إلى الوحدة، وبين ثنائية الفكر والطبيعة التي لا يمكن التغلب عليها، بين اندفاع الإنسان نحو ما هو أبدي وبين طابع وجوده المنتهي، بين "الهم" الذي هو ماهيته بالذات، وبين بطلان جهوده. الموت، تعدد الحقائق والكائنات غير القابلة للإرجاع، لا معقولية الواقعي، الصدفة: هذه هي أقطاب العبث" (سارتر، أدباء معاصرون، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، فبراير 1965، ص56).

(Solipsism): إذا رجعنا إلى المعجم الفلسفي الذي اشترك في وضعه مراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلالة، فسنجد أن هذا المصطلح يترجم إلى "الأحادية التصورية" أو "التصورية المطلقة" أو- حسب اقتراح عالم النفس يوسف مراد

- "الأنـا وحديـة". وهذا المصطلح، كما يشرح المعجم، اسـم مذهـب يقرر أن الأنا وحده هو الموجود، وأن الفكر لا يدرك سـوى تصوراته. إنه مذهب يقترن بالأنانية في رأي فلاسـفة القرن الثامن عشر، وخاصة الفيلسـوف الألماني فولف. ويسـتخدم كانط الاصطلاح بمعنى "عشق الذات".

(Immanent): مسـتدن، محايـث، مـلازم، حـال في...، والكلمة تعنـي: باطن في قلـب الشيء أو الكائـن، وهي بهذه المثابة ضد كلمـة (Transcendent) بمعنى المفارق أو المتعالي أو المجاوز (كما سبق ذكره). أو هي قد تعني تخلل مبدأ خلّاق أو ذي ذكاء للكـون، ومن ثم فهي ضرب من الحلوليـة (Pantheism) أو وحدة الوجود أو حلول الله في الكون.

(Truth): الصدق، الحقيقة.

(Fact): حقيقة، واقعة.

(Structuralism): هيكليـة، بنائيـة، بنيويـة (أصبحـت هذه الأخـيرة هي الترجمة السائدة والمقبولة).

(Deconstruction): تفكيك، هدم، تقويض.

(Elan vital) (عبارة برجسـون): السـورة الحيوية (ترجمـة د. عبد الرحمن بدوي) وثبـة الحيـاة (ترجمة نجيـب محفوظ في ثنايا ثلاثيتـه الروائية المعروفـة) اندفاعة الحياة (د. يوسف محمد رضا في قاموسه الفرنسي- العربي "الكامل الكبير").

هذه أمثلة لاختلافات الرأي بين المترجمين. ولست شخصيا ضد تعدد الترجمات، فـإن لأغلبها وجها بل وجوهـا من الصواب. ولكن ما أطلبه هـو أن يكون المترجم متسـقا في ترجمة اللفظ الواحد (ما دام المؤلف الذي ينقل عنه متسـقا في اسـتخدامه اللفـظ) فـلا ينقله عـلى نحوين مختلفين بين دفتـي ذات الكتـاب أو المقالة، وإلا حير القارئ أو ضلّله.

إن المصطلحات الفلسفية تزدهر - بغزارة نباتية مدارية - على أقلام أساتذة الفلسفة ومؤرخيها وممارسيها. وهي تسرف أحيانا في ذلك إلى حد يجعلها أشبه بمحاكاة ساخرة لذاتها (self-parody). انظر مثلا إلى قول الدكتورة يمنى الخولي في كتابها عن اللاهوت الوجودي عند الفيلسوف الألماني بول تيليش:

"لابد طبعا من الأوتونومية، من الاعتماد على النفس، لكن بصورة هترونومية إلى حد ما، أي معضدة ومستفيدة ومشبعة بالبعد الثيولوجي، أي صورة ثيونومية" (ص67).

إزاء هذا الغموض المستغلق لا يملك المرء إلا أن يتساءل: ترى ماذا كان المتنبي وأبو تمام والمعري - وقد كانوا أصحاب فلسفة في زمانهم - خليقين أن يقولوا لو قرؤوا هذه الرطانة الأعجمية التي لا هي بالعربية ولا بالإنكليزية ولا باليونانية؟

ينبغي على المترجم - وهو يفاضل بين البدائل المطروحة - أن يستبقي في ذهنه دائما ما يقوله الأستاذ ج. ل. لو في مقالته المسماة "أسمى أثر من آثار النثر الإنكليزي": "إن أغلب الكلمات التي نستخدمها اليوم للتعبير عن المفاهيم الذهنية والوجدانية والروحية؛ قد كانت ذات دلالة مادية في الأصل. فكلمة (Wrong) على سبيل المثال كانت تتضمن شيئا يلوى. وكلمة (Implied) نفسها كانت تتضمن شيئا يلف في أطواء شيء آخر.

كما كانت كلمة (Involve) تقوم على مفهوم شيء يطوى أو يلف. وكلمة (Concept) ذاتها ترجع بأصولها إلى فكرة القبض أو الإمساك. وكلمة (Consider) كانت تعني في مبدأ أمرها التمعن في النجوم. وكلمة (Attentively) ترتكز على فكرة الامتداد المادي. ولكن المعاني المادية الحية التي تنطوي عليها هذه الكلمات قد ضعفت الآن بل وماتت" (انظر كتاب: هـ. كومز: **الأدب والنقد**، سلسلة بنجوين).

من التحديات التي يلاقيها مترجم النص الفلسفي أن الكلمة في سياقها الفلسفي قد تعني غير ما تعنيه في كلامنا الدارج. خذ كلمة (Trivial) مثلا. إنها تعني عادة "تافه" أو "هين الشأن" أو "قليل القيمة" أو "طفيف". لكنها في المنطق تعني

"مفرغا من المعنى" وهو ما بينه د. زكي نجيب محمود في مناقشة أطروحة جامعية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، حضرتها منذ سنوات، وسمعت فيها هذا الأستاذ ناصع الفكر والتعبير ينبه الباحث إلى خطئه حين يترجم الكلمة إلى "تافه" أو شيء من هذا القبيل.

من إشكاليات الترجمة أيضا أن لكل فلسفة - إلى جانب محتواها الفكري - "مذاقا" خاصا يجعلها مختلفة عن سائر الفلسفات. من الأقوال الشائعة أن الفلسفة الألمانية أميل إلى المثالية، والفلسفة الفرنسية أميل إلى العقلانية، والفلسفة الإنكليزية أميل إلى التجريبية، والفلسفة الأميركية أقرب إلى البراغماتية. وعلى المترجم - قدر استطاعته - أن يراعي هذه الفروق، مهما كانت دقيقة، في ترجماته. خذ الفكر الفرنسي والفكر الإنكليزي مثلا. إن للأول فتنة ومذاقا فريدا لا يشتبه بغيره. في العقل الفرنسي (منذ ديكارت) وضوح ورهافة وانصقال، تمدين لاتيني لا تجده عادة عند مفكري العالم الأنغلو - سكسوني، مهما كان لهؤلاء من مزايا ذات لون مغاير. اقرأ كتاب أناتول فرانس **حديقة أبيقور** (من ترجمة عادل زعيتر) أو كتاب أندريه موروا عن فولتير (من ترجمة عبد الحميد الدواخلي) أو كتاب فرانسيس جانسون **سيمون دوبوفوار أو مشروع الحياة** (من ترجمة إدوار الخراط) وستجد نفسك في معرض حافل، ومجلى نفيس من البراعة النقدية، والرشاقة الفكرية التي تتخطر تخطر اللاعب الماهر فوق أسلاك السيرك وأحباله، والتلاعب الحر للذكاء؛ إذ يجيل يديه في القضايا المطروحة كافة مستكشفا ومرتادا، بلا كف ولا تهيب.

من الأعمال المترجمة التي تستحق التنويه هنا، لنجاحها في نقل مذاق هذا الفكر الفرنسي، كتاب **نماذج من الفكر الفرنسي المعاصر** (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998) لنخبة من الكتاب، وترجمة د. كاميليا صبحي المحاضرة في الأدب الفرنسي بكلية الألسن. إن الكتاب إطلالة على عالم خصب بالأفكار، موّار بالخلافات، مصطرع الاتجاهات، مضيء الاستبصارات. يضم فصلا عن "ديكارت فارس العقل"؛ إذ يتناول علم الأخلاق الديكارتي، وفكره الاقتصادي، ومفهوم البدن عنده من حيث هو امتداد مكاني، والزمن بوصفه مجالا - ومجلى- للحرية في

فلسفته، ومواقفه السياسية. وثمة فصل عنوانه "مفكرو القرن العشرين" يتناول فيليب سوليرز تحت عنوان موليري "الثائر رغم أنفه"، وجيل دولوز الذي وضع حدا لحياته عن عمر يناهز السبعين فاستراح وأراح (هذا رأيي لا رأي الكتاب!)، والفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس، والفيلسوف روسي المولد جانكليفتش، وريمون آرون (وهو مفكر يميني أكن له مودة عميقة نظرا لتوجهاتي المحافظة). وثمة قسم عن الفيلسوف نمساوي المولد (ما أشد اختلاط الأنساب والأعراق في هذا الكتاب) كارل بوبر. وثمة فصل عن "نزع الاشتراكية الأخير" يناقش هذه القضية التي ربما كانت أخطر قضايا الفكر السياسي في عصرنا منذ غامر غورباتشوف - أو قامر - بتحويل مجرى الفكر السياسي والهيكل الاقتصادي والاجتماعي لبلاده (انظر كتاب فؤاد زكريا النافذ: **مقامرة التاريخ الكبرى: على ماذا يراهن جورباتشوف؟**). وثمة مقال عن مفهوم العدالة عند المفكر الأميركي جون راولز، وحوار حول ماركس، ومناقشة لمفهوم نهاية التاريخ. والفصل الأخير من الكتاب - وهو بمثابة خاتمة تراجيدية جليلة لقرن تراجيدي يعوزه الجلال - يتناول السيرة الذاتية للويس ألتوسير الذي قتل زوجته إيلين خنقا (محققا بذلك الحلم المكبوت لأزواج لا حصر لهم!). والفصل مؤلم ومكدر بأمانته. ولكن نزاهة ألتوسير العقلية وصفاء ذهنه - إذ يحدق بعينيه في أعماق الهوة - جديرة بالنظر واستخلاص العبر منها.

على أن ترجمة د.كاميليا صبحي للكتاب تشوبها هنات. فالمترجمة لا ترسم بعض أسماء الأعلام كما ينبغي: فـ"جيلبارريل" (ص91) هو الفيلسوف الإنكليزي جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) (لعلها حذفت التاء في نهاية اسمه الأول تمشيا مع النطق الفرنسي، ولكن الحرف منطوق في الإنكليزية) صاحب كتاب **مفهوم العقل** (1949). ولماذا تسمى كتاب هيدغر الصرحي **الوجود والزمان**: "وجود وزمن" بصيغة التنكير (ص192)، فتقلل بذلك - من دون أن تقصد - من جلال أفقه الأنطولوجي وشموله؟ وكتاب نيتشه الذي تسميه **العلم المسرور** (ص102) ربما كان الأوفق تسميته - مثلما فعل الدكتور فؤاد زكريا في كتابه عن الفيلسوف الألماني - بـ**العلم المرح**. وتحتاج بعض أجزاء الكتاب إلى مزيد من الهوامش لإرشاد

غير المتخصص. إن أحد الكتاب يذكر مثلا "التفسير الفرنسي لباسكال للكتاب المقدس في ليلته المشهودة من عام 1654" (ص184). هنا يحتاج القارئ العادي - وبالعادي أعني غير المتخصص في الفلسفة - إلى هامش يشرح أنه في يوم الاثنين الموافق 23 تشرين الثاني/ نوفمبر، عيد القديس اكليمنضوس البابا والشهيد في عام النعمة 1654، من منتصف الحادية عشر مساء إلى منتصف الواحدة صباحا؛ قد مر بسكال بخبرة دينية وحالة صوفية من حالات الوجد، كانت نقطة تحول في حياته وفكره، سجلها بقوله: "نار إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء. يقين، يقين، فرح، وسلام. إله يسوع المسيح،... إلخ" (انظر كتاب د. نجيب بلدي الممتاز عن بسكال في سلسلة "نوابغ الفكر الغربي"، دار المعارف بالقاهرة، في ستينيات القرن الماضي). وحقا إن الترجمة تقدم عددا من الهوامش ولكنها ليست كافية، لا عددا ولا حجما.

تزهو المكتبة العربية بعدد من الكتاب والمترجين - أغلبهم من الأساتذة الجامعيين - أبلوا بلاء حسنا في ترجمة المصطلح الفلسفي، أذكر منهم الدكاترة والأساتذة: علي أدهم، وعبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود، وسامي الدروبي، ومحمد فتحي الشنيطي، وفؤاد زكريا، وعبد الغفار مكاوي، وحسن حنفي، وفؤاد كامل، ويمنى الخولي، وآخرين.

فعلي أدهم قد ترجم محاورات إرنست رينان، وهو جهد رائد في تعريفنا بمؤرخ، وعالم آثار، وعالم لغوي، ومفكر من أبرز أعلام الفكر الفرنسي في القرن التاسع عشر، طبق مناهج "النقد الأسمى" (Higher Criticism) وهو دراسة الكتب المقدسة في إطارها التاريخي والزمني والحضاري، وكتب عن أصول المسيحية، وحياة السيد المسيح بما كان مثارا للجدل في زمنه، وأثر في أدباء ومفكرين، منهم الشاعر والناقد الإنكليزي ماثيو أرنولد.

وعبد الرحمن بدوي هو مترجم الوجود والعدم لسارتر، وأعمالٍ في التعريف بالفلسفة الوجودية بخاصة، وكتاب ج. منروبي مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا.

وزكي نجيب محمود هو مترجم محاورات أفلاطون (أوطيفرون - الدفاع - أقريطون - فيدون) والثلثين الأولين من كتاب برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية، والفلسفة بنظرة علمية لرسل، والمنطق: نظرية البحث لجون ديوي، وهي ترجمات تجمع بين دقة النقل ونصاعة التعبير.

وسامي الدروبي الذي كان دبلوماسيا وسفيرا لبلده سورية في مصر؛ هو مترجم برجسون. وترجماته (إلى جانب كتاب د. زكريا إبراهيم عن الفيلسوف الفرنسي، ثم كتاب حسن حنفي فيما بعد) لها الفضل في تعريفنا بفيلسوف كانت فلسفته موجهة ضد وضعية القرن التاسع عشر ونزعته العلمية الميكانيكية، وكانت تمثل موقفا عقليا جديدا ذا أثر ثوري في الفكر والأدب. إنها نقلة من المجرد إلى العينيّ. وقد نقد فلسفة هيبوليت تين وما دعاه "ذريته السيكولوجية" لأنها تدرس العقل من الخارج، ومن طريق التحليل تستبدل بما هو معطى في الخبرة، أي المراحل، أجزاء صحيحة: إحساسات وحالات... إلخ. وكلها تجريدات.

على الفلسفة، بحسب برجسون، أن تعود إلى المعطيات المباشرة للشعور قبل أن تصوغ تصورات عقلية وإلا تشوه الكل العضوي للخبرة. إنها تتطلب تأملا داخليا هو ما ندعوه بالحدس.

ومحمد فتحي الشنيطي هو مترجم محاورات في الدين الطبيعي لديفيد هيوم، وبعض مشكلات الفلسفة لوليم جيمس، وتاريخ الفلسفة الأميركية لهربرت شنيدر، والناس والأمم: بحث في أصول الفلسفة السياسية للويس هال، وتاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث في الفلسفة الحديثة لبرتراند رسل، وكان الجزآن الأولان قد ترجمهما زكي نجيب محمود. وحسب المرء ثناء على الشنيطي أن نقول:

إن القـارئ لا يشـعر بفجوة بين ترجمة الأسـتاذ الكبير وترجمته، لـدى قراءة الأجزاء الثلاثة، فكلها دقيق جليّ بليغ.

وترجـم الشـنيطي **أسـس ميتافيزيقيـا الأخـلاق** لإيمانويـل كانط، مـع تعليقات فيكتور دلبوس. وقد كتب كاتب في مجلة **الفكر المعاصر** (كانون الثاني/ يناير 1966) عن ترجمة الشـنيطي فقال: "هذه الترجمة جهد مشـكور لتطويع فكر وأسلوب كانط المفـرط في صعوبتـه للعربية. وقد صدّرها الدكتور الشـنيطي بمقدمة رشـيقة". ولا أدري ماذا يعني الكاتب بالرشـاقة في هذا السـياق الذي لا يعرف رقة ولا لينا، وإنما هو جد مرّ، وفكر عميق يسـتأدي غاية الأفهام، ويعنت السـائر على درب الفلسـفة الكانطية الوعر.

كما ترجم الشـنيطي فصلا عن الزمن بين الواقع والفكر لكونسـتنتين نويسكا في مجلة **ديوجين: مصباح الفكر** (1971).

وهناك فؤاد زكريا مترجم محاورة **الجمهورية** لأفلاطون (وله حاشية طويلة عليها تشـغل كتابا كاملا) **وتاسـوعات** أفلوطين الذي ترفد فكره عناصر صوفية ومشرقية قوية، **والفن والمجتمع عبر التاريخ** لأرنولد هاوزر، **والنقد الفني** لجيروم سـتولنيتز، **والفيلسوف وفن الموسيقى** لجوليوس بورتنوى.

على أن في آلاف الصفحات التي ترجمها زكريا – وهي مثل سـاطع للدقة والعلم والضمـير الحي – مـا قد يختلف معه المـرء. إنه يرفض ترجمـة (Culture) إلى "ثقافة" مصرا على أنها "حضارة". ويترجم عنوان كتاب الفيلسـوف الإسـباني أورتيجا إي جاسـيت *La rebelion de las masas* إلى **ثـورة الدهمـاء** والأدق "الجماهير"؛ فإن لفظة الدهماء التي تنطوي على معنى انتقاصي مبالغ فيه لا تنقل ما يقوله العنوان. ويترجم (Experience) إلى "تجربة" والأدق "خبرة".

وهنـاك عبد الغفار مكاوي الذي شـغلت الترجمة الأدبية والفلسـفية حيزا كبيرا من اهتماماته. ففي هذا الحقل الأخير ترجم **دعوة للفلسفة** لأرسطو، **والمونادولوجيا** لليبنتز، وكتاب **الطريق والفضيلة** للاوتزو، **وفلسـفة العلو** لفولف جانج شـتروفه،

والرسالة السابعة لأفلاطون، ونداء الحقيقة لهيدغر، وتأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق لكانط، وتاريخ الفلسفة بنظرة عالمية لكارل ياسبرز.

وهناك حسن حنفي مترجم نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ("المعلم" لأوغسطين، "الإيمان باحثا عن العقل" لأنسليم "الوجود والماهية" لتوما الأكويني)، ورسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا (عمل جليل) وتربية الجنس البشري وأعمال أخرى للسنج، وتعالى الأنا موجود لسارتر. وعند حنفي، كما يقول في مقدمة ترجمته لاسبينوزا:

"إن اختيار نصوص بعينها للترجمة في حد ذاته تأليف غير مباشر، ويكون المترجم في هذه الحالة مؤلفا بطريق غير مباشر. وقد يكون الدافع لاتباع هذا المنهج - التأليف من خلال الترجمة - هو حساسية الموضوع بالنسبة لبعض الطوائف التي ترى فيه تعديا صارخا على حقوقها أو جرأة على عقلية مجتمع ما لم يبلغ من التطور والتنوير ما يستطيع به تقبل الموضوع الجديد بسهولة ويسر، أو تعبيرا للمترجم عن نفسه من خلال الآخرين حتى تتحول القضية من الذاتية إلى الموضوعية. مهما يكن من شيء؛ فالترجمة المختارة اختيارا دقيقا لما يناسب العصر واحتياجاته هي في صميمها تأليف يرتكز على التاريخ الحضاري. والترجمة الهادفة تخدم نفس الغرض الذي يسعى إليه التأليف الواعي للداعية".

وفي فصل له عن عبد الرحمن بدوي يقول حنفي: "اختيار الأعمال المترجمة في ذاتها دليل على شخصية المترجم وتوحده مع أبطال الأعمال الأدبية" (حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء 1998، ص 320).

ومنهج حنفي في الترجمة، كما يقول في تصديره لكتاب نماذج من الفلسفة المسيحية، يمثله قوله: "شئت أن أجمع بين الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية على السواء. ولكن يبدو أني كنت أقرب إلى الحرف مني إلى المعنى حرصا على النص الأصلي وعلى الإبقاء على مصطلحات العصر الوسيط وتعبيراته وهي أهم ما يميز طابعه الفلسفي".

ومع التزامه الدقة البالغة؛ يعمد أحيانا إلى إضافة بعض كلمات بين قوسين على سبيل الإيضاح. وقد يستخدم الأداة "بل" وهي لا توجد في اللغة اللاتينية، ولكنه يستعملها تمشيا مع الأسلوب العربي. ويورد معجما للمصطلحات والتعبيرات الفلسفية باللاتينية والفرنسية والعربية (تحدث بعض ترجماته - على غير قصد منه - تأثيرا هزليا كأن يترجم كلمة (Quiddits) - الماهية - إلى "الهوهو" وهي أشبه بنبحة الكلب!).

وفي مقتطفاته من العهدين القديم والجديد في الكتاب المقدس يعمد إلى تنقيح الترجمة العربية الشائعة (وهي ركيكة ولكن ركاكتها لا تخلو من فتنة). كما ينقح - يحالفه التوفيق- بعض التعبيرات ليجعلها أقرب إلى بلاغة العربية. فعبارة "قال الجاهل في قلبه ليس إله، تتحول عنده إلى "حدثته نفسه أن.." وفي ترجمته لعنوان كتاب سارتر **تعالي الأنا** *Transcendence de l'ego* يضيف كلمة "الموجود" ليصبح العنوان **تعالي الأنا موجود**، وهي إضافة موفقة ربما كانت - كما يلاحظ د. حسين عبد القادر - "أغلب الظن إدراكا منه كامنا لقصدية سارتر انتقالا من الأنا أفكر عند ديكارت إلى معناها الثري عند هوسرل والفينومينولوجيا" (انظر: د. حسين عبد القادر: "الإنسان والقضية: مقابلات لما تكتمل" في كتاب **جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين**، إعداد وتقديم: د. أحمد عبد الحليم عطية، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة 1997، ص324. وفي الأصل بعض أخطاء مطبعية صوبتها - في صمت - هنا).

في ترجمات حنفي هفوات يسيرة، كأن يقول في ترجمته لسطور من قاموس فولتير الفلسفي: "هم قوم مسخهم سيرسيه إلى خنازير" (حنفي، "القاموس الفلسفي لفولتير"، **مجلة تراث الإنسانية**، آذار/ مارس 1970، ص 89). وسيرسيه (Circe) أنثى لا ذكر فهي (بحسب ما يقوله هوميروس في "الأوديسة") ابنة هليوس (الشمس) وبرس. وكانت ذات قدرات سحرية مسخت بها رجال أوديسيوس إلى خنازير.

وفي مواضع أخرى يرسم حنفي اسم مدينتي (Tyre) و(Smyrna) حرفيا: "تاير" و"سميرنا"؛ غير مدرك - في ما يبدو- أنهما بالعربية "صور" و"إزمير" على التوالي.

وهناك فؤاد كامل (الذي كان مديرا للبرنامج الثاني - البرنامج الثقافي- بإذاعة القاهرة في سنوات ازدهاره)، وقد ترجم كتابا في تاريخ الفلسفة الروسية، وكتابين للفيلسوف الوجودي الروسي نقولاي برديائف، وجماليات الإبداع الموسيقي لجيزيل بروليه. وهذا الكتاب الأخير، المترجم عن الفرنسية، عمل عميق حقا لا يكاد يعادل عمق أفكاره سوى إتقان ترجمته. مؤلفته، كما هو واضح من كتابها، دارسة للفلسفة والموسيقى على السواء. وعلى إيجازه (مئة وأربع وخمسون صفحة من القطع الصغير) فإنه من أدسم الكتب في علم الجمال وأبعدها عن الثرثرة الفارغة. وعند المؤلفة، في حديثها عن "الاستطيقا والشكل اللحني" و"استطيقا الشكل الزماني"؛ إن الحكم على الموسيقى ينبغي أن يكون بمعايير جمالية لا سيكولوجية. ومن هذا المنطلق تعالج عدة موضوعات مثل الاستطيقا وسيكولوجية الإبداع، وتاريخ الموسيقى والإبداع الموسيقي، والحوار بين المضمون والشكل، والنزعة التجريبية والنزعة الشكلية، مع ملاحظات نافذة عن الموسيقى الحديثة، وبخاصة عند عميدها روسي المولد إيجور سترافنسكي صاحب "طائر النار" و"طقوس الربيع" و"بتروشكا" وغيرها. وجدير بالذكر أن الأديب يحيى حقي قد كتب مقالتين عن هذه الترجمة هما: "الفنون كلها لا الموسيقى وحدها" (جريدة المساء 29/ 6/ 1970) و"دروس من كتاب عويص" جريدة المساء 6/ 7/ 1970). والمقالتان تردان في كتاب حقي في محراب الفن: موسيقى، تشكيل، عمارة، إعداد ومراجعة فؤاد دوارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.

وهناك يمنى الخولي مترجمة كتاب **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية** (سلسلة عالم المعرفة، الكويت نيسان/ إبريل - أيار/ مايو 2001) لكارل بوبر، وقد سبقه كتابها العمدة **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم، منطق العلم** (الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989). يضم الكتاب - وهو آخر ما خطه قلم مؤلفه قبل وفاته - عددا من الفصول تتناول موضوعات مختلفة، مثل عقلانية الثورات العلمية،

ومشكلة العلم وأهدافه ومسؤولياته، والفلسفة والفيزياء، والمسؤولية الخلقية للعالم، وفلسفة التاريخ، والابستمولوجيا، والتصنيع. والترجمة ممتازة، تشهد بتمكن المترجمة من مادتها، وعشقها الحار لهذا الفيلسوف النمساوي الذي كان من أكبر فلاسفة العلم في القرن العشرين، من دون أن تغفل عن عيوبه، فهي تأخذ على بوبر أنه شوفيني استعماري، لا يكاد يعترف بأي حضارة غير غربية، وأنه شرس مسرف في الشراسة حين يتعامل مع أفكار هيغل وفتغنشتاين وغيرهما.

وهناك، إلى جانب هؤلاء الذين ذكرتهم، مترجمون آخرون ممتازون مثل الدكاترة عثمان أمين، وزكريا إبراهيم، وتوفيق الطويل، ومحمود رجب، ومصطفى لبيب، وكلهم أساتذة جامعيون.

لا عجب أن نجد هؤلاء المتخصصين الكبار في الفلسفة لا يقلون عن ذلك اقتدارا حين يترجمون في النقد الأدبي، أو يترجمون أعمالا أدبية بعينها. يتذكر المرء هنا ترجمات عبد الرحمن بدوي أعمالا لغوته وفوكيه وبايرون وسرفنتس وإيشندورف، وترجمة زكي نجيب محمود لكتاب تشارلتون فن الأدب، ووضعه قصة الأدب في العالم بالاشتراك مع الأستاذ أحمد أمين، وترجمات سامي الدروبي لدوستويفسكي، وترجمة محمد فتحي الشنيطي لكتاب جيمز ميللر ولت وتمان: شاعر أصيل، وترجمة فؤاد زكريا لمسرحية سارتر لا مخرج أو الجلسة سرية، وترجمات عبد الغفار مكاوي لمسرحيات غوته وبوشنر وبرخت وتانكريد دورست، وقصائد سافو وهولدرلين وبرخت وأنجاريتي، وحاملي لواء ثورات الشعر الأوروبي الحديث، وملحمة جلجامش، وكتاب الطباع لثيوفراست، وترجمات فؤاد كامل لروايتي آندريه مالرو قدر الإنسان والأمل، وإحدى روايات آيريس ميردوك، ومسرحيات غابريل مارسيل.

على أننا - على الوجه المقابل - نجد متخصصين في الفلسفة لا يملكون معرفة كافية بالأدب حين يقدمون على ترجمته، ومن ثم يقعون في أغلاط مضحكة. من أمثلة ذلك أن الدكتور حسن طلب، أستاذ الفلسفة بجامعة حلوان، يكتب على صفحات

مجلة إبداع عن الكاتب المسرحي البريطاني هارولد بنتر فيترجم عنوان مسرحيته *The Dumb Waiter* إلى "المـاء الأخـرس"! وإذا وضعنا جانبا خلطه بـين كلمتي (Waiter) و(Water) فـإن كلمة (Dumb) هنا لا تعني "أخرس" وإنما التعبير يطلق – في المطاعم البريطانيـة والأميركيـة – على مصعد صغير ينقل الطعـام والأطباق وأدوات الأكل من طابق إلى طابق.

ومجاهـد عبد المنعم مجاهد – وهو شـاعر ذو دراسـة فلسـفية – في ترجمته لكتاب رينيـه ويليك **تاريخ النقد الأدبي الحديث 1750-1950** (المشروع القومي للترجمة، 1998) يكتب: "يمتدح جونسـون ابتكار الشاعر بوب في اغتصاب القفل"، ترجمة للجملـة: (The Rape of the Lock) (ص254). أي قفـل هـذا! إنـما تعنـي الكلمـة الإنكليزية هنا "خصلة الشـعر" لا "القفل"؛ إذ إن مدار قصيدة الشـاعر الإنكليزي ألكسـندر بـوب؛ أن أحد النبلاء سرق خصلة شـعر من رأس إحـدى الفتيات، على سـبيل المـزاح، في حفل راقص، فأدى ذلك إلى قيام مشـكلة كبـيرة بين العائلتين. ألا ليـت المترجمين يتزودون بـشيء من الثقافـة العامة في الموضوع الـذي يترجمونه حتى يعرفوا ما المقصود بالكلمة في موضعها!

ومحمـود سـيد أحمـد في ترجمتـه لكتاب **تاريـخ الفلسـفة الحديثة** لمؤلفـه وليم كلي رايـت (المـشروع القومي للترجمة، 2001) يقول: "زار اسـبينوزا في هاج" ((Hague) (ص127)، والمقصود مدينة لاهـاي بهولندا. ويتحدث المترجم عن جورج إليوت بضمـير المذكر (ص391)، وهي – في تاريخ الروايـة الإنكليزية – امرأة لها، أو كان لها – إذ إنها تثوي في سلام تحت التراب منذ عام 1880 – أثداء وشعر طويل ورحم ومبايض.

وثمة أسـاتذة فلسفة متخصصون لا أستطيع، للأسف، أن أثني على مجهوداتهم. هنـاك، مثـلا، الدكتورة أمـيرة حلمي مطر، مترجمـة إحدى محـاورات أفلاطون. إن إنجازهـا – إذا وضعنـا في الحسـبان طول عمرهـا الأكاديمي – متواضع كـمًّا وكيفًا.

وكتاباتها في علم الجمال مدرسية بالمعنى السيئ للكلمة: فهي تعليمية، تقريرية، لا تنم على أصالة ذاتية أو إضافة مبدعة.

وهناك الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، مترجم فيورباخ. إن كتاباته وترجماته حافلة بأخطاء لغوية فاحشة، يتحسر معها المرء على تدني مستويات التعليم في مدارسنا وجامعاتنا، من مرحلة الحضانة إلى مرحلة الدراسات العليا.

وهناك - وهو الأخطر من حيث الدلالة - الدكتور يحيى هويدي. إنه صاحب كتاب رائد عن الفيلسوف المثالي الأيرلندي جورج باركلي ومترجم **مشكلات ما بعد الطبيعة** لبول جانيه وجبريل سباي، **ونظرات حول الإنسان** لروجيه جارودي، وعدد من الفصول مترجمة من الإنكليزية عن "الكون في حالة حرب" و"الاغتراب وموقف الإنسان من العالم" و"نحو فينومينولوجية الوعي الزماني في الموسيقى" وقد نشرت كلها بمجلة ديوجين. لكنه اختار (لا أدري أعن اقتناع أم عن انتهازية) أن يربط كتاباته الفلسفية بعجلة الدعاية السياسية الناصرية، وذلك في كتبه حياد فلسفي (1963)، والفلسفة في الميثاق (1965). ويبلغ هذا الابتذال لجلال الفكر غايته حين يزعم في الكتاب الثاني أنه يستخرج مبادئ فلسفية من قلب الميثاق الذي قدمه الرئيس جمال عبد الناصر في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية، في مساء 12 أيار/ مايو 1962. يدعي هويدي أننا "نلتقي في الميثاق بكل شيء، نلتقي فيه بعلوم التاريخ والقانون والاجتماع والفلسفة والأخلاق والاقتصاد منظورا إليه نظرة جديدة" (ص5). لم لا يضيف هويدي - كي تكتمل الدائرة - وعلوم الطب والزراعة والصيدلة والكيمياء والطبيعة؟ وأكاد أقول - لولا أن ذلكم كان ليكون مفارقة تاريخية (Anachronism) - وعلوم الحاسوب وهندسة الإلكترونيات والاستنساخ والإنترنت والهندسة الوراثية!

لكن فلأدع هذه الظواهر السلبية إلى ما هو أكثر إيجابية، وأشد إشراقا، وأبعث على الأمل. إن من الظواهر الطيبة تخصص بعض المترجمين في ترجمة فيلسوف أو اتجاه فلسفي بعينه؛ ما يعين على التعمق والإجادة. من أمثلة ذلك؛ تخصص فؤاد كامل

في ترجمة الفكر الوجودي بعين نقدية صاحية (له كتيب في الرد على إلحاد سارتر)، وتخصص سامي الدروبي في ترجمة برجسون، وتخصص د.أحمد الأنصاري - في مرحلة تاريخية لاحقة - في ترجمة أعمال الفيلسوف المثالي الأميركي جوزايا رويس.

ومن الحق أن أنوه بإنجازات المشروع القومي للترجمة - وقد قام على أكتاف الدكتور جابر عصفور - في القاهرة. فقد أصدر ترجمات فلسفية مهمة سدت فراغا في عدد من الحقول. من هذه الترجمات: **العلوم الإنسانية والفلسفة** للوسيان جولدمان، **تجلي الجميل** لجادامر، رسالة الفيلسوف الإنكليزي جون لوك في **التسامح** (وهي تعدل في الأهمية رسالة جون ستيوارت ميل عن الحرية)، **الموت والوجود**، **معجم مصطلحات هيغل**، **كتابات أساسية** لهيدغر، **الفلسفة الألمانية**، **تاريخ الفلسفة السياسية**، **مائدة أفلاطون**، **فلسفة المتكلمين في الإسلام**، **الفلسفة علما دقيقا** لهوسرل. ويواصل المركز القومي للترجمة - بقيادة أستاذ للفلسفة هو الدكتور أنور مغيث - هذه الجهود.

لكن هذا لا ينفي أنه ما زال أمامنا شوط طويل في ترجمة التراث الفلسفي العالمي، قديما وحديثا، شرقا وغربا. إن ما ترجمناه ليس إلا قطرة في بحر، أو غيضا من فيض. وعندي أننا - بوجه عام - أحوج إلى ترجمة الأصول المعرفية والفكرية التي صارت جزءا من التراث الإنساني منا إلى ترجمة الجديد الرائج لما له من فتنة (يروي الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي في بعض مقالاته أن أستاذا ألمانيا قال له: أنتم في شرقكم العربي أحوج إلى قراءة كانط منكم إلى قراءة دريدا!). أجل! فلا معنى لمحاولة الوثوب إلى العولمة، والتفكيك، والبنيوية، وما بعد الحداثة، ونحن لم نتمثل بعد منجزات كانط وغيره من التفكير النقدي الذي يضع كل شيء موضع المساءلة، ويستهدي بأنوار عصر العقل في القرن الثامن عشر.

هناك قائمة - لا تدعي استقصاء أو اكتمالا - ببعض الخوالد أو الأصول التي يكون من العار ألا توجد لها ترجمات عربية، أو - إن وجدت - فهي ترجمات مختصرة مبتسرة: **علم الأخلاق** لسبينوزا، **المكان والزمان والألوهية** لصموئيل ألكسندر (أثر

في كتاب د. محمد كامل حسين وحدة المعرفة؛ مما عرضه لسهام العقّاد وزكي نجيب محمود)، مقالات سنيكا، مقالات مونتيني، في طبيعة الأشياء للوكريتوس، القاموس الفلسفي لفولتير، نقد العقل الجدلي لسارتر، أصل الجميل والجليل لإدموند بيرك، اعترافات القديس أوغسطين، الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون، اللوياثان أو التنين لهوبز، حكم لاروشفوكو، مبادئ الأخلاق لجورج مور، خلاصة اللاهوت لتوما الأكويني، الوجود والزمان لهيدغر (على الأقل لنعرف كم امتاح منه عبد الرحمن بدوي وهو يؤلف الزمان الوجودي)، ثلاثية كانط العظيمة (نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد الحكم - أظن أن أحد أجزائها قد نقل إلى العربية في بلد عربي، ولكن لم أره -)، المظهر والواقع لبرادلي، خواطر ت. إ. هيوم، فينومينولوجيا الإدراك الحسي لميرلوبونتي، العلم والعالم الحديث لألفرد نورث وايتهد، حياة العقل لجورج سانتيانا، يوميات جابريل مارسيل الميتافيزيقية، اللغة والصدق والمنطق لألفريد آير، الاستاطيقا بوصفها علم التعبير واللغويات العامة لكروتشي، فلسفة (بأجزائه الثلاثة) لكارل ياسبرز، مدخل إلى دراسة المنطق الرمزي لسوزان لانجر، الفن والاسكولائية لجاك ماريتان، الحس التراجيدي بالحياة لميغيل دى أونامونو، سلسلة الكينونة العظمى لآرثر لفجوي، خيانة الكتّاب لجوليان بندا، كتب أيريس ميردوك في الفلسفة (فهي لم تكن مجرد روائية): سارتر العقلاني الرومانتيكي (نقل مجاهد عبد المنعم مجاهد نتفا منه)، سيادة الخير، النار والشمس: لماذا نفى أفلاطون الفنانين، أكاستوس: محاورتان أفلاطونيتان. والقائمة طويلة تمتد من القرن الخامس قبل الميلاد (فلاسفة ما قبل سقراط) إلى يومنا هذا.

هبنا نقلنا هذا كله. ستبقى حقيقة محزنة - لا مفر من مواجهتها - هي أن أي ترجمة - مهما بلغ من دقتها وبلاغتها - تظل قاصرة عن ردم الفجوة (لا أحب كلمة "تجسير" التي شاعت حديثا) بين الأصل والترجمة، بين اللغة المصدر واللغة المستهدفة. ستظل قراءة النصوص في لغاتها الأصلية (مع إدراكنا استحالة ذلك من الناحية العملية في كثير من الأحيان) هي الوضع الأمثل الذي ينبغي أن نضعه نصب أعيننا. إن الترجمة - كما يقول الناقد والشاعر والمترجم الأميركي جون شياردي -

هي "فن الإخفاق". وقد كان الشاعر الأميركي روبرت فروست مصيبا حين عرّف الشعر بأنه "ما يختفي عند الترجمة". ويضيف شياردي أن ما يحاوله المترجم لا يزيد عن أن يكون أحسن فشل ممكن. فالكلمات تتكون من شيء أكثر من الدلالات:

"أضف إلى ذلك أن لكل لغة تاريخا. وأحيانا ما يتغير التاريخ من تحت الكلمة على نحو بالغ السرعة. فكلمة Broadcast الإنكليزية كانت، في يوم من الأيام، تعني على وجه التحديد "طريقة في البذر". وقد استعارتها الإذاعة على سبيل قياس التمثيل. وفي الوقت ذاته فإن الآلات الجديدة قد كادت تقضي على الطرق القديمة لنثر البذور، وفقدت الكلمة كل إيحاءاتها بالزراعة".

لكني لا أريد أن أختم بحثي على هذه النغمة المتشائمة. فلأنتقل - قبل أن أضع القلم - إلى تأكيد أن ما لا يدرك كله لا يترك قُلُّه، وأن ضبط المصطلح الفلسفي ضرورة لازمة، لا في حقل الفلسفة وحدها، وإنما في حقول أخرى تضرب فيها الفلسفة بسهم. خذ الأدب مثلا؛ هل يمكن للقارئ أن يتذوق تذوقا كاملا أزمة كمال عبد الجواد الفكرية في ثلاثية نجيب محفوظ (وقد صرح محفوظ بأنها كانت أزمته الشخصية) إذا كان يجهل أسماء هكل وماخ (من أعمدة الفلسفة المادية في القرن التاسع عشر)، ونظرية داروين في التطور، ووثبة الحياة عند برجسون، وكلها أسماء ترد في صدد الحديث عن كمال عبد الجواد؟ أو أن يتفهم شخصيتي أحمد شوكت وسوسن حماد في "السكرية" من دون أن يعرف شيئا عن مبادئ ماركس وإنجلز؟

أو انظر إلى الشاعر محمد عفيفي مطر وديوانه ملامح الوجه الأنباذوقليسي. هل يمكن فهم النص - بل فهم عنوانه، وهو منه بمنزلة العتبة - إن لم يكن القارئ يعرف أن أنباذوقليس واحد من فلاسفة ما قبل سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، تقول المأثورات إنه مات منتحرا بإلقاء نفسه في فوهة بركان أثينا متلظي اللهيب، ولم يبق منه إلا حذاؤه قرب فوهة البركان، حذاء جلدي بال محسوس أرضي، على حدود

قـول برخت الذي يفضل هذا الحذاء العينـيّ على كل تجريدات الميتافيزيقيا وإغراب الفلاسفة؟

أو انظر إلى ديوان محمد آدم - وهو مثل محفوظ ومطر من خريجي قسـم الفلسـفة في الجامعـة - المسـمى كل هـذا الليـل كل تلـك المقابـر التـي تملأ الهـواء (2008)؛ لـترى كيـف أن آدم - كالمعري وأبي تمام والمتنبي وأدونيس - شـاعر متأمل عبّ من المذاهـب الفلسـفية - شرقا وغربـا - عبر القـرون، وأعمل فيها ذهنه حـاد الذكاء، الجارح مثل شـفرة مسـنونة. مـن هنا كان الزخـم الفكري الذي يزحـم قصائد هذا الديـوان ويميزهـا عن غنائيـات صغار الرومانسـيين، وحوارها المسـتمر مع أعلام الفكر، بدءا بهيراقيلطس (أن تنزل النهر مرتين/ في نفس الوقت) وانتهاء ببرجسون (القوة الدافعة/ للتطور الخلاق) مرورا بنيتشه (العود الأبدي) والشيخ الرئيس ابن سـينا (انظر كتيـب العقاد الجميل عنه) الـذي يخصص له آدم قصيـدة كاملة. وتنتشر في تضاعيـف الديـوان عبارات من قبيل "فكرة الزمـان/ والمكان"، "الخير في ذاته/ والعدم المحض"، "فليـس للزمان وجود/ وليس للمكان من معنى آخر"، "العقل المنفعـل تـارة/ والعقـل الفعال تـارة أخـرى". ويبلغ هـذا الزخم ذروتـه في مقطع مـن قصيدة "عن النظـر.. وانعدام النظـر!!": "أكتب../ عن الأنـا/ والأنا أعلى/ وفلسفة نيتشه/ والكوجيتو الديكارتي/ ووحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي/ وطواسـين الحلاج/ ونظرية الحلـول/ والاتحاد/ عن البراغماتية وأثرها الحاسـم في لعبة التاريخ/ والجغرافيا".

ومن فلاسفة أوروبا الذين خلفوا بصمة غير منكورة في الفكر العربي؛ الفيلسوف الألماني شـوبنهاور (1778 - 1860). وربما كان علة ذلك أن صاحب كتاب العالم إرادة وتمثلا كان من أكثر الفلاسـفة قدرة على السلاسة والوضوح - على عمق فكره ونفـاذ بـصره - وأقربهم إلى متناول القارئ، وذلك لما تحفل به كتاباته من ملاحظات نفسـية صائبة، ولفتـات عقلية بارعة، وأمثلـة من فنـون الأدب والتصوير والنحت والموسيقى؛ تضفي طلاوة على جفاف الفكر الفلسفي، وتفعمه عاطفة وانفعالا، إلى

جانب مخاطبتها ملكات العقل وقوى الاستدلال. هـذا ما يتبدى لقارئ العالم إرادة وتمثلا من أول جملة في الكتاب: "العالم هو تمثلي.." حتى آخر جملة.

كتب عنه، عبر السنين، عباس محمود العقاد، وعبد الرحمن شكري، ومحمد السباعي، وعلي أدهم، ويوسف كرم، وعبد الرحمن بدوي، وأحمد أمين، وزكي نجيب محمود، وفؤاد كامل، وفؤاد زكريا، وزكريا إبراهيم، وسعيد توفيق، وأحمد معوض، وسعد عبد العزيز، ورمسيس عوض، وحلمي مراد، وأحمد إبراهيم الشريف، وغيرهم.

ويدل استقراء هذه الكتابات على أن شوبنهاور كان قوة فاعلة في فكر جيل الرواد (العقاد، شكري، السباعي،... إلخ)، لمست وترا من خبراتهم الخاصة وعصرهم المضطرب. ثم إذا هو يصير لدى جيل تال من أساتذة الفلسفة والمختصين بها (بدوي، فؤاد كامل، زكريا إبراهيم...إلخ) واحدا من صانعي العقل الحديث، ومعبرا عن أزمات الضمير في حيرته بين الإيمان والإلحاد. وهو – عند الباحثين عن التشويق الصحفي مثل حلمي مراد – هولة غريبة الأطوار، تستوقفنا بمتناقضات فكرها وشذوذ أفعالها.

وخلال هذا كله؛ كان ثمة اتجاهان في الكتابة عن شوبنهاور: أولهما (بدوي، فؤاد زكريا، فؤاد كامل، سعيد توفيق... إلخ) يركز على ملامح فكره وقسمات مذهبه، مرتدا به إلى أصوله الأفلاطونية والكانطية واليوبانيشادية، ومقتفيا أثره في الفكر الحديث. والثاني (كتاب أحمد معوض **أضواء على شوبنهاور**) يركز على حياته ونوادره ونقائضه. والاتجاه الأول وحده هو الذي يعتد به، أما الثاني فلا يعدو أن يكون تسلية لطيفة في أوقات الفراغ.

واكبت هذه الكتابات ترجمات قليلة لأعمال شوبنهاور. كل ما ترجمناه – واخجلتاه! – هو كتاب فن الأدب: **مختارات من شوبنهاور** من ترجمة وتقديم شفيق مقار. ويضم الكتاب ثماني مقالات عن: التأليف، الأسلوب، بعض أشكال الأدب

والنقد، تفكير المرء لنفسه، أهل العلم، الشهرة، العبقرية (الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1966).

وترجم له يونس شاهين مقالة عنوانها "الضوضاء" في كتاب: روائع المقال، تحرير: هوستون بيترسون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

لكن الاختراق المهم هو صدور ترجمة الدكتور سعيد توفيق للأجزاء الأولى من كتاب العالم إرادة وتمثلا (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة). وقد راجعت الدكتورة فاطمة مسعود الترجمة على الأصل الألماني.

وآخر مثل أريد أن أضربه على أثر الترجمات الفلسفية في فكرنا وأدبنا؛ هو الترجمات العديدة لأعلام الفلسفة الوجودية - سارتر وكامو وسيمون دو بوفوار بخاصة -. وأهم من قدم هذه الترجمات الدكتور سهيل إدريس، وعايدة مطرجي، وجورج طرابيشي؛ من خلال دار الآداب البيروتية للنشر ومجلتها الآداب.

تشهد هذه الترجمات بأن الوجودية دخلت في نسيج الفكر الفلسفي - غربيا وشرقيا - وأضحت جزءا لا يتجزأ منه، وسرى مفعولها في الأعصاب والعروق والخلايا؛ بحيث صار من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - أن نقرر: أين يبدأ تأثيرها وأين ينتهي.

لقد كان للوجودية السارترية أعمق الأثر في الفكر والأدب العربي عبر أربعة عقود على الأقل (انظر كتابات سهيل إدريس، ومطاع صفدي، وإدوار الخراط، فضلا عن كتابات أنيس منصور، وعبد المنعم الحفني، ومجاهد عبد المنعم مجاهد). وقد سبق ذلك وواكبه اهتمام فلسفي مكثف بالوجودية تمثل بكتب الزمان الوجودي، ودراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي، وفلاسفة وجوديون لفؤاد كامل، والفلسفة الوجودية لزكريا إبراهيم، وترجمة د.محمد غنيمي هلال لكتاب ما الأدب؟، وصدور عدد خاص عن سارتر من مجلة الفكر المعاصر في القاهرة (آذار/ مارس 1967). وفي الأدب المسرحي لن تخطئ العين أثر الفلسفة الوجودية في مسرحية الآخر لعبد العزيز السيد (وهي مسرحية ممتازة لمحام أديب، لم تنل منذ

صدورها في ستينيات القرن الماضي الاهتمام الذي تستحقه)، أو أثر مسرحية كامو كاليجولا، في مسرحية الإذاعي الأديب عادل النادي السلطان والقمر.

إن أثر الوجودية السارترية (أفكار العبث واللاجدوى والعدمية والحرية والفوضوية من ناحية، والالتزام السياسي والأدبي والمسؤولية الأخلاقية من ناحية أخرى، ومركب الوجودية والماركسية من ناحية ثالثة) في مناخنا الثقافي أثر عميق متشعب، لا يكاد يدانيه سعة وانتشارا غير أثر ت. س. إليوت في شعرنا ونقدنا الحديث (بدر شاكر السيّاب، صلاح عبد الصبور، رشاد رشدي، وتلاميذه... إلخ).

وقد شكا زكي نجيب محمود في بعض كتاباته من أنه إذا تحدث متحدث عن الوجودية شخصت الأبصار وامتدت الأعناق وأرهفت الآذان. أما إذا تحدث امرؤ عن الوضعية المنطقية - منهج الشاكي - فتر الاهتمام وباخت الحماسة، ولا عجب؛ فإن في مواقف الوجوديين وأقوالهم وأفعالهم من الفتنة والإثارة ما تفتقر إليه الذرية المنطقية الهادئة - بل الباردة - لبرتراند رسل أو آير.

ترجمة المصطلح الفلسفي إشكالية معقدة، تعتورها المزالق من كل جانب، ولكنها فرض كفاية لا يجوز للمختصين والقادرين أن ينكصوا عنه، مهما تكاءدتهم الوعور وتعاظمتهم العقبات. ذلك أننا نفكر بالكلمات، والمصطلح - إذا أحسن ضبطه وأحكم تعريفه وقيدت حدوده - هو التجسيد اللفظي لمقولات الفكر والوجدان، وهو ملاك الحياة العقلية، من دونه لا يستقيم تفكير، ولا يصيب إدراك محزّ الصواب.

السرد والترجمة: دور المترجم في روايات أمين معلوف

عبد الله إبراهيم

مدخل

حضر المترجمون في روايات أمين معلوف بوصفهم وسائل للتواصل بين الأفكار المتباينة والشخصيات المختلفة، ومن دونهم كان سينهار عالم تلك الروايات الافتراضي، وتتفكك الأحداث، وتبطل المعاني القابعة فيها، ويتعذّر التفاهم بين شخصياتها، فلم يكن وجودهم حدثا طارئا، ولكن ضرورة اقتضتها الحبكة السردية، وقد مُنحوا حقّ الترحّل بين اللغات، والثقافات، ونهضوا بمهمّة تعريف الغرباء بما هم بحاجة إليه. وفي ثلاث من رواياته الكبرى، وهي **ليون الإفريقي** و**رحلة بالداسار** و**حدائق النور**؛ ظهر المترجم حاملا تركة ثقافية في عوالم افتقرت إلى التواصل والتفاهم، فردم المترجم هوة الجهل فيها، وتراوح دوره فيها بين قبول المهمّة والقيام بها على خير وجه، أو الامتناع عنها والتمرّد على دوره بذرائع دينية أو ثقافية.

مترجم بابويّ عابر للهُويّات الثقافيّة

ظهر المترجم وسيطًا بين الشخصيّات الأساسيّة في رواية **ليون الإفريقي** من أجل تبديد الجهل بالثقافات، ولهذه الوساطة قيمة كبيرة؛ إذ يمثّل المترجم صلة بين قطبين مختلفين في اللغة والثقافة والمعتقد الديني. وهذا الدور محفوف بالصعاب، وصاحبه

عرضـة للأخطار، وينبغي عليـه أن يكون حاضرًا حيثما وجد الذين هم بحاجة إليه، فبدونـه يتعطّل التراسـل، فـلا غرابة أن يختطف المترجم "الحسـن الـوزّان"، ويقدّم هديّـة إلى الحبر الأعظم، بابا الكاثوليك في روما، ثم عرف على نطاق عالميّ بـ "ليون الإفريقـي"؛ إذ لم يـدر في خلـده أن حديثـا عارضا مـع صديقه "عبّـاد" في حانة على شـاطئ جزيـرة "جربـة" في تونس، عن رسـالة حملها مـن أمير البحر "عـرّوج" إلى السـلطان العثمانيّ في القسـطنطينيّة سـيكون سـببًا لاختطافه، والتوجّه به أسـيرًا إلى صقلّيّة ثمّ إهدائه للبابا ليون العاشر في روما.

مـا إن شرع الوزّان في حديثه لعبّاد حتى همس الأخير له بأن يخفض صوته، فثمّة بحّاران غريبان، شابّ وعجوز خلفه، يصغيان باهتمام كبير إلى ما يدور بينهما. وحين التفـت إليهما انسـحبا على عجالـة تاركَين الحانـة، فغادر هو وصديقـه بعد حين من الوقـت في نزهة مرحة على طول الشـاطئ "فوق الرمل المبلـول وتحت قمر متألّق"، فـإذا بزمـرة من أشـباح لرجال مدجّجين بالسـيوف والخناجر تطبـق عليهما، فعرف الـوزّان بينهـما البحّاريـن الغريبين اللذين كانـا في الحانة، وقد "نطـق أحدهما بعض عبارات التعجّب بعربيّة رديئة"[1].

لم يحسـن البحـارَان العربيّة، فقد تمتما بهـا بصعوبة، لكنّهما عرفـا أهميّة الوزّان من الإصغـاء لحديثه في الحانة ومعرفة فحواه العـام، فها هو صيد ثمين يمكن التوجّه به إلى صقلّيّـة، فيصلح أن يكون رهينة مهمّة، وربّما يفادى أو يسـتنطق، فمثله يفترض أن يكون ذا شـأن، فقد قابل القرصان الشـهير الذي دوّخ الروم في البحر، ثمّ ذهب بسِـفارة منـه إلى عاصمة الخلافة. ولكـن أن يقدّم هديّة إلى البابـا ليون العاشر "حبر رومـا وأمـير النصارى"، فذلك أبعد ما يمكن احتـمال وقوعه، ومع ذلك فهو الذي حدث. وكان البحّار الهرم، واسـمه "بيترو بوفالديليا" (القرصان بدرو دي كابريرا يي بوباديلا) قد ارتكب آثامًا كثيرة، وقتل كثيرًا من الأنفس، وكان "يخشى أن تفيض روحه وهو يسـلب وينهب"، فشـعر بالحاجـة إلى إصلاح جرائمـه بتقديم قربان إلى

(1) أمين معلوف، ليون الإفريقيّ، ترجمة: عفيف دمشقيّة (بيروت: دار الفارابي، 1991)، ص305.

الله. ولمّا كان ذلك مستحيلاً، فقد وجب عليه تقديمه إلى ممثّله في الأرض وهو البابا؛ طلبًا للشفاعة والغفران. وقد كان الوزّان هو ذلك القربان الذي وقع الاختيار عليه.

ظهرت أهميّة اللغة في السجن، فبعد الرحلة الشاقّة في البحر باتجاه صقلّيّة، ومكوث في نابولي، أُخذ المختطف إلى روما، وحبس في قصر بانتظار أن يتقرّر مصيره، وقد جافاه النوم لأنّه افتقد صوت المؤذّن، فلم يسبق له أن عاش "في مدينة لا يرتفع فيها النداء داعيًا إلى الصلاة، محدّدًا الزمان، مالئًا الفضاء، مُطَمْئنا الناس والجدران". لم يكن أرق الوزّان عائدًا إلى انعدام الحرّيّة، أو عدم وجود المرأة، أو ظروف الاعتقال، إنّما لفقدانه الصوت العربيّ الذي اعتاد سماعه خمس مرات في اليوم. استأثر غياب اللغة باهتمامه الأوّل، فلزم الصمت، ولعلّه أدرك أهميّة اللغة، ليس لأنّها وسيلة تواصل وتعارف فحسب، إنّما لأنها أداة يمكن بها معرفة الأفكار والآراء والتجارب، فتكون، حينئذ، مصدر خطر مؤكّد، كما حصل له، فقد ذهب ضحيّة معرفة الآخرين بلغته.

أخذ الأسير من نابولي إلى روما عن طريق البرّ، واحتُجز في قصر "أنجلو"، وأُجلس في حجرة صغيرة مؤثّثة بسرير وكرسيّ وصندوق خشبيّ، ولولا "الباب الثقيل المحكم بالإزلاج من الخارج" لظنّ نفسه حرًّا. لم يكن يعرف سرّ الاحتفاء به، فليس على هذه الشاكلة يعامل الأسرى بين الأمم المتحاربة. كان يتوقّع مهانة وشقاء ومفاداة، ولكن أيًّا من ذلك لم يظهر من طرف آسريه، إلى ذلك فقد كان مركز اعتقاله قصرًا منيفًا. وبعد عشرة أيّام من احتجازه دخل عليه زائر رفيع الشأن عرف أنّه "فرانشسكو غويتشاردينيّ" سفير البابا ليون العاشر، فما كان منه إلاّ أن خلع عنه ثوب الأسير، وأفصح عن هُويّته، فصرّح باسمه وألقابه وسِفارته من تومبكتو إلى القسطنطينيّة، وعرّف عن نفسه بوضوح كامل؛ ففي حضور سفير البابا لا مجال للتخفّي والادّعاء والاختباء خلف أوهام التنكّر، فلو لم يكن الوزّان مهمًّا لما وقع كلّ ذلك، ولما قدم السفير البابويّ بنفسه لزيارته.

بأيّة لغة جرت وقائع التعريف بين الوزّان والسفير البابويّ؟ وكيف تمّ التواصل بينهما؟ لم يكن هو يعرف إلاّ بضع كلمات من الإيطاليّة العامّية، أي التوسكانيّة التي كانت لتوّها قد انشقّت عن اللاتينيّة لتكوّن لغة جديدة، ولم يكن سفير البابا يعرف العربيّة، مع إقراره بأنّها "محكيّة حول البحر المتوسط". وهذا الجهل المتبادل باللغتين أربك اللقاء، وعطّل التراسل، فتبادلا الاعتذار لأنّهما غير قادرين عن الإفصاح باللغة الأم لكلّ منهما، فلجآ إلى القشتاليّة التي يعرف الوزّان شذرات منها لأنّه كان مواطنا أندلسيًّا قبل مغادرة غرناطة، وكان السفير يجيدها. ولم يلبث أن قدّم الوزان تعهّده: "سوف أتحدّث لغتك قبل نهاية العام". واستدرك موضّحًا "لن أجيدها كما تجيدها، ولكن بما يكفي لإفهام مرادي"[1]. وطبقًا للتواريخ التي حرص أمين معلوف على تثبيتها في أعلى فصول الرواية، فقد وقع اللقاء في أحد أشهر عام 1519، وأمهل الوزّان نفسه ما تبقى من أشهر السنة ليتعلّم التوسكانيّة، ثمّ خاطبه السفير مثنيًا على القرصان "بوفاديليا" الذي كان "يعرف أيّ نوع من العرب عليه أن يقدّم للأب الأقدس. رحّالة مستنير. ولقد عثر فوق ذلك على سفير. وما كنّا لنرجو كلّ هذا". أحدث هذا الإطراء المعلن فخرًا في نفس الوزّان.

وما إن غادر السفير حتى طلب الوزّان ملابس نظيفة ومنضدة ومصباحًا وأدوات للكتابة، فهو يعرف مهنته التي قادته إلى مثل هذا المصير. بدأ الاستعداد لتحضير الوزّان للقاء البابا، بحضور السفير والقرصان. وقع ذلك في مكتبة القصر؛ حيث وقف البابا "ساكنًا فوق أريكته ووجهه أمرد مستدير ومعجب، وذقنه تحفره غمّازة، وشفتاه مُلحمتان ولا سيّما السفلى، وعيناه مطمئنتان ومتسائلتان في آن معًا، وأصابعه ملساء مثل أصابع من لم يسبق له قطّ أن عمل بيديه"[2]. وخلفه وقف كاهن تبيّن للوزّان إنّه الترجمان.

ثمّة حاجة ماسّة الآن للترجمان، وحسب مقتضيات المقام البابويّ، فقد كان كاهنًا. وفهم القرصان والسفير أنّ دورهما انتهى، ولتوّه قد بدأ دور الضيف العربيّ،

(1) المرجع نفسه، ص 312.

(2) المرجع نفسه، ص 314.

ولما تحـدّث البابا فوجـئ الوزّان بأنّ الترجمـان ينقل فحوى حديثه "بعربيّة يشـوبها كثير من التراكيب القشـتاليّة". لم يكن الترجمان مؤهّلاً لنقل حديث البابا بلغة عربيّة صافيـة، إنّما بما ظهر من تهجين لغويّ في الأندلس بعد أفول عصرها الذهبيّ. اتّضح أنّ القصر الرسـوليّ يفتقر إلى مترجم محترف يفصح عن مكنون سـيّده، لكنّ ما تفوّه البابا به أنسـاه كلّ ذلك، إذ قال "إنّ رجلاً يملك الفنّ والمعرفة هو دائمًا على الرحب والسـعة عندنا، لا بوصفه خادمًا بل بوصفه محميًّا. والحقّ أنّ قدومك إلى هذا المنزل قد تمّ خلافًا لإرادتك وبوسائل لا يمكننا أن نقرّها. بيد أنّ العالم مخلوق هكذا بحيث كثيرًا ما تكون الرذيلة سـاعد الفضيلة، وكثيرًا ما تتمّ أجلّ الأعمال لأسوأ الأسباب، وأسوأ الأعمال لأجلّ الأسباب. وعلى هذا لجأ سلفنا البابا يوليوس إلى الفتح لتزويد كنيستنا بملكيّة تشعر فيها بأنّها في أمان"[1].

انزلـق البابا في حديثه من تفسـير طبيعة الخطأ في اختطـاف ضيفه إلى فضح خطأ الكنيسة، لكنّه علّل ذلك بأنّه نوع من الفضيلة، فما دام الوزّان قد أصبح مفيدًا للحبر الأعظم، فلا بأس بالطريقة الشائنة لاختطافه من السواحل التونسيّة، وكذلك الأمر لمـا قـام به البابـا يوليوس، فـما دام غرضه تحصين الكنيسـة بتوسـيع ملكيّتها، فغزوه مبـاح. لم يكـن الـوزّان مهيّأً لمثل هذه الاسـتنتاجات التي كان مضيّفـه يعرضها بلغة مهجّنـة على لسـان ترجمانه، فانتهـز لحظة صمت، وجازف بأن قـال لكي يخفّف عن المتحدّث "ليس في هذا ما يشـين في رأيي. فخلفاء النبيّ طالما قادوا جيوشًـا وأداروا دولاً". لا ضير إذن في قيام البابوات، وهم وارثو الخلافة الروحيّة للقدّيس بطرس، بالحروب والحكم، فقد كان خلفاء الرسول يقومون بذلك.

أصغى البابا إلى فحوى الكلام بعناية فائقة، ثمّ طرح سؤاله "هل كان الأمر يجري هكـذا على الدوام؟" فجـاءه الجواب: "إلى الوقت الذي حلّ فيه محلّهم السـلاطين، وعندها فُرض على الخلفاء ألاّ يتعدّوا حدود قصورهـم". لم يتوقّع البابا وجود تناظر سخيّ بين حال البابوات في المسيحيّة وحال الخلفاء في الإسلام على مثل هذه الدرجة

(1) المرجع نفسه.

مـن التماثل، فقد أبعدوا، وحلّ محلهم أباطرة أو ملوك أو سـلاطين، وكانوا هم أولى بالحكـم وتحقيـق معنى كلمـة الله في الأرض. ولكي يمضي الـوزّان في الإفصاح عن الفكـرة التـي لاقـت قبولاً عنـد البابا، قـال: "ما دام الخلفـاء هم الحـكّام كانت دار الإسـلام تتألّق ثقافـة. وكان الدين يتحكّم بوداعة في أمـور الدنيا. ومذّاك أصبحت القوّة هي الحاكمة، وأصبح الدين في معظم الأحيان سيفًا في يد السلطان"[1].

بُهر البابا بالنتيجة التي خلص الوزّان إليها ببداهة تثير العجب، وأشهد الترجمان عـلى صواب الفكرة التي نالـت رضاه، وأضاف موضّحًا الأمر في المسـيحيّة، حيث أصبح البابا تابعًا للإمبراطور، مثلما أصبح الخليفة تابعًا للسـلطان، "كنت أفكّر على الدوام بأن سلفي المجيد كان على حقّ. فالبابا كان سيظلّ من غير جيش خاصّ مجرّد كاهن عند الملك الذي هو الأقوى. والمرء مضطر أحيانًا إلى قبول اسـتخدام أسـلحة خصومه نفسـها. والتلوّث بما يلوّثهم". وعلى هذا فقد سـوّغ لنفسـه وسـلفه محاولة السـعي لإعادة حكـم البابوات بعد أن اختطفه الملوك، وما دام المثال الإسـلاميّ قد كشـف تردّي حـال الدنيا حينما تولّى السـلاطين الحكـم بدل الخلفـاء، فمباح لليون العـاشر أن يمـضي في الطريـق الصحيحة، فيحـدّ من سـلطة الأباطـرة. ولكنّ هذه الفرضيّـة اللاهوتيّة الكبـيرة كان يراد بها أيضًا طمأنة الـوزّان إلى قبول الطريقة التي بها وصل إلى الحاضرة البابويّة، فما قام به القرصان الصقلّيّ "بوفاديليا" عمل شـائن، لكنّه أكسب البابا تابعًا ذا فائدة.

أُدرج الـوزّان في جـوٍّ أخلاقيّ يقوم على العِبر، وتسـويغ الأخطـاء، ولكنّه نجح في إظهـار موقعـه أمام البابا، ولمّا سـأله إن كان جاهـزًا لأداء خدمته في مكانه الجديد غمغـم موافقًـا. لم ينطـق بشيء واضح، كـي لا يبدو أنّـه يوافق عـلى التخريج الذي وضعه البابا لاختطافه، إنّما غمغم. لا يمكن ترجمة الغمغمة، فهي علامة على موقف يحتمل الازدواج. ومع ذلك فهم البابا أنّه لا يمانع، فارتسـمت تكشـيرة ساخرة على شـفتيه، وأقرّ بما كان يريد، "فلنخضع لأحـكام العناية الإلهيّة". وعجّل يشرح حال

(1) المرجع نفسه، ص 315.

روما التي كانت تمرّ في أحلك ساعاتها وهي تواجه الإصلاحيّين اللوثريّين الألمان، ومع ذلك فهي قبلة الفنّانين والكتّاب والموسيقيّين. بدا أنّ البابا يقرّ بأنّ خراب روما قادم لا محالة؛ إذ عرض توقّعه الرؤيويّ بسرعة، وكأنّه يقرّ بحقيقة لا شكّ فيها، وهذا جعل الترجمان يتعثّر في ملاحقته، فقد شقّ عليه متابعة كلّ ذلك. وربّما لم يكن يرغب في تزويد الغريب بما لا يجوز التصريح به.

بعد أسبوع، استدعي الوزّان مرّة ثانية لمقابلة البابا، وتلقّى تعليماته: ينبغي عليه من أجل أن يتخطّى عثرات الجهل باللغة، أن يواظب على دراسة اللاتينيّة على يد كاهن، وأن يتلقّى تعليماً مسيحيًّا، وسوف يدرس الإنجيل واللغة العبرية، ثمّ يتولّى كاهن أمر إعطائه يوميًّا درسًا في اللغة التركيّة. وبمقابل ذلك ينبغي عليه أن يعلّم سبعة من الطلاب اللغة العربيّة، وسوف يتقاضى أجرًا على ذلك. كانت صفقة ثقافيّة عدّها نوعًا من الأشغال الشاقّة. ومن شهر إلى آخر كان البابا يستدعيه للتحقّق من وضعه الدراسيّ، وإجادته اللغة، ولا سيّما التعلّم المسيحيّ. وقد حُسم موعد تعميده ومنح الاسم الذي سوف يحمله. وهو اسم لم يأخذ على الإطلاق صورته النهائيّة: يوحنّا، ليون، ليو، جيوفاني ليوني أفريكانو، يوهانس دو ميدتشي. ووسط هذه الشبكة من الأسماء المتقاربة، رغب الوزّان في ترويض نفسه على اسم، فعرّب يوهانس ليو إلى "يوحنّا الأسد"، وبذلك وسم ختام أعماله التي كتبها في روما وبولونية. ولم يلبث أن أصبح الاسم مثار استياء في القصر البابويّ، وقد اندهش المتردّدون عليه بوجود شخص ينتسب إلى آل مدتشي، لكنّه "أسمر جعد الشعر" فميّزوه بلقب "الإفريقيّ".

أصبح الوزّان تابعًا للبابا المستنير الذي انصرف إلى المعرفة، وينبغي عليه تلبية حاجاته في معرفة تراث العرب. يحتاج البابا إلى وسيط يصله بالثقافة العربيّة التي استقام أمرها وفاضت على العالم القديم، وكان الوزّان عارفًا بها، ولهذا شرع، طَوال السنوات التسع التي أمضاها في روما، يؤلّف عنها بما يشبع حاجة البابا إلى المعرفة الإنسانيّة التي بدأت لتوّها تكشف عن نفسها، فكتب باللاتينيّة عن نخبة من الحكماء والفلاسفة العرب، وأسهم في وضع معجم عربيّ - عبريّ - لاتينيّ، ودوّن سجلاً

موجزًا للتاريخ الإسلاميّ. إلى ذلك كتب بالإيطاليّة وصفًا أخّاذًا لإفريقية، استقى معظمه من رحلاته فيها، وربّما يكون قد ترجم بعضًا منه عن أصول كتبها بالعربيّة، فشرع يترحّل بين اللغات العربيّة والإسبانيّة والإيطاليّة واللاتينيّة. بل إنّه تعهّد بتدريس العربيّة لرجال الدين في جامعة "بولونيا". قام الوزّان بوساطة محمودة بين الثقافات، فقد كان عصر النهضة الأوروبيّة ينتظر معرفة جديدة، وقد لبّى هو جانبًا من تلك الحاجة.

عاش الوزّان مرحلتين وهُويّتين، مرحلة أولى عربيّة الطابع في الاسم والهُويّة والثقافة، ومرحلة ثانية غربيّة السمة اكتسب فيها اسمًا وهُويّة وثقافة مغايرة. لم تتضارب الأسماء، ولم تتعارض الهُويّات، ولم تتناقض المعتقدات، بل تفاعلت في مزيج جديد، لأنّ الوزّان- ليون نجح في هضم هُويّته الأصليّة مثلما نجح في تمثّل هُويّته المكتسبة، ومسألة الهُويّة تتجدّد لأنّها منخرطة في مدار يثريها بالتنوّع والتفاعل. وساطته بين الثقافات كانت فاعلة ومفيدة، ولم تذهب سدى، فمن خلاله عبر جزء من المعرفة العربيّة بالعالم إلى أوروبّا في مجال الجغرافيا واللغة والتاريخ، وكان هو ترجمان الأفكار الحميدة عن ثقافة كانت تضيء عتمة العالم القديم، فلم يتردّد في جعل الآخرين يقتبسون منها ما أرادوا، وما احتاجوا إليه.

حذارِ من تمرّد الترجمان

قام الوزّان بدور الوساطة الثقافيّة، فكان يترجم للبابا ما يظنّه مفيدًا له، ولم ترد إشارة إلى تعذّر أداء هذه المهمّة طَوال إقامته في روما، ولكن حدث أن امتنع المترجم عن أداء مهمّته في نقل الكلام بين المتحدّثين حينما ظهر له أنّ مضمون الحديث يتعارض مع إيمانه الدينيّ، فيما يسارع مترجم آخر إلى قبول المهمّة رغبة في معرفة المجهول، والأمانة في نقل معنى الكلام، من دون أن يُدخل نفسه طرفًا في مضمونه. ورد ذلك في رواية رحلة بالداسار بما يكشف أنّ المترجم لا يندرج دائمًا في فئة التابعين، ولا يفترض فيه أن يكون من المتبوعين. فبعد أن أبحر "بالداسار تومازور إمبرياكو" على ظهر سفينة "القدّيس ديونيسيوس" من جنوا إلى طنجة عبر البحر

الأبيض المتوسط، قاصدًا لندن للحصول على النسخة المفقودة من كتاب الاسم المئة للمازندرانيّ، الذي أشيع إنّه يمكن أن يحول دون نهاية العالم المتوقّعة في سنة 1666م، التقى على ظهر المركب برجلين، أولهما رجل مهذار من البندقيّة اسمه "جيرولامو دوراتزي" يعمل في البلاط الروسيّ لصالح القيصر في موسكو، وقد أرسل بمهمّة خاصة إلى لندن. وثانيهما رجل فارسيّ غامض يدعى "علي أصفهاني" يستعين في حلّه وترحاله بمترجم فرنسيّ، هو الأب "أنج".

وما إن أرفؤوا في طنجة حتّى دعاهم للعشاء سيّد برتغاليّ يدعى "سيباستاو ماغاليس" في بيته. كانت سهرة طويلة تخلّلها مزيد من الطعام والشراب، وفي جزء منها دار بين الفارسيّ والبندقيّ حديث شائك حول البابا، يحمل في معظمه وجوه اختلاف في المذاهب المسيحيّة خلال القرن السابع عشر. لم يرق ذلك للمترجم الذي كان أظهر تعلّقًا واضحًا في إيمانه الكنسيّ، فكان يتقاعس في أداء مهمّته، وينشغل بالطعام دون الكلام، أو لا يصغي إلى الحديث جيّدًا، فيطلب الإعادة بذريعة عدم التركيز. إلى ذلك كان ينقل باختصار حديثًا مستفيضًا "إمّا لأنّه لم يحفظ كلّ ما قيل، أو لأنّ بعض الأمور التي قيلت لم ترق له"[1].

وخلال تلك السهرة الطويلة أبدى "أصفهاني" اهتمامًا شديدًا بمعرفة ما كان يدور في موسكو من أحداث، ورغب في أن يتوسّع "دوراتزي" في شرح عادات أهلها وعقائدهم، وما لبث أن بدأ يستفسر عن "المذاهب المختلفة لدى الأرثوذكس والكاثوليك"، فشرع المهذار البندقي يكشف له ما كان بطريك موسكو الأرثوذكسي يعيبه على بابا روما الكاثوليكي، والمواقف التي يراها غير صحيحة في عقيدته، وتستحقّ نوعًا من الازدراء، فأثار الحوار سخط الترجمان الذي راح يوارب في ترجمة بعض الأقوال، ويتخطّى بعض العبارات، ويغفل ترجمتها، ويدمدم مستاء عن أحكام لا توافق معتقداته الدينية. وحين صرّح دوراتزي بأنّ أهل موسكو، على غرار الإنكليز، يتندّرون على بابا الكاثوليك إذ يطلقون على قداسته لقب "المسيح

---

(1) أمين معلوف، رحلة بالداسار، ترجمة: نهلة بيضون (بيروت: دار الفارابي، 2001)، ص322.

الدجّال" اختنق الترجمان بغضبه، وخاطب البندقيّ، وشفتاه ترتعشان "من الأفضل أن تتعلّم الفارسيّة لتقول هذا الكلام بنفسك، فلن ألوّث فمي أو أذن الأمير به".

لم يكـن أحد مـن المتحدّثين يعرف أنّ الفارسيّ أمير؛ إذ حافـظ متنكّرًا على هُويّته الحقيقيّة طَوال الرحلة، وبزلّةِ لسـان من المترجم فُضح السرّ، وارتسـم الشـّك حول المهمّـة التي يقـوم بها أمير فارسيّ في عُـرض البحار. تكلّم الأب "أنج" بالفرنسـيّة، تحت وطأة الغضب والانفعال، ولكنّ الحاضرين جميعًا، فهموا كلمة الأمير التي كان ينبغـي أن تظلّ مخفيّة. وعبثًـا حاول المترجم الكاهن تصحيح زلّة لسـانه، لكنّ السرّ قد عرف، فعلّق بالداسـار على هذه الحادثة بقوله: "لا أدري إن كان صاحب القول المشـهور "المترجم خائن" قد أراد الإشـارة إلى مثل هذه الحادثة"[1]. لم يلتزم المترجم بـشروط مهنته، فتمرّد عـلى دوره، وغلّب معتقده الدينيّ عـلى المهمّة التي كلّف بها، وبامتناعـه عـن أداء الواجـب كما هو اقترف نوعـين من الأخطاء: أهمـل ترجمة رأي بطريك الأرثوذكس في بابا الكاثوليك، وفضح هُويّة الأمير المتنكّر التي ائتمنه عليها.

ولم يلبـث بالداسـار أن مـرّ بالتجربـة عينهـا بعـد يومـين، وكان يحسـن العربيّـة والإيطاليّـة واليونانيّة والتركيّة واللاتينيّة، ويعرف شـيئًا من الإنكليزيّة؛ إذ دُعي هو ودوراتزي من طرف أصفهاني في مقصورته الفخمة في السـفينة، الذي أخبرهم بأنّ ترجمانه الأب "أنج" قد "نذر الصوم طَوال هذا اليوم، والتزام الصمت مسـتغرقًا في التأمّـل والعبادة". لكنّ بالداسـار رجّـح أنّ الأب المترجم لا يرغـب في نقل "كلام كافـر". فاضطلـع هو بالترجمة بين الإيطاليّة والعربيّـة. لم يجد صعوبة في الانتقال بين اللغتـين مترجمًـا كلّ ما يقوله المتحدّثان، ولكن لم يسـبق له أن قـام بذلك على المائدة. وفي هـذه الحال يصعب ترجمـة كلّ كلمة تقال؛ إذ يقع تدافع بين الكلام والطعام، فما إن بـدأت الجلسـة حتى شـعر بالإنهاك، فلم يسـتمتع بالطعام ولم يتمكّـن من الوفاء بشروط نقل الكلام، إلى ذلك فقد اضطر لمواجهة الموقف نفسـه الذي واجهه الأب "أنج" قبل يومين.

(1) المرجع نفسه، ص 323.

كان الأمير الفارسيّ كتومًا لا يفصح عمّا يفكر فيه، أمّا البندقيّ فمهذار يفضي بالأسرار ويخوض فيها دونما حذر، فطفق يتحدّث عن خطط ملك فرنسا بشأن الحرب ضدّ السلطان العثمانيّ، وكيف أنّ الشاه الفارسيّ تواطأ معه؛ إذ سيقوم بمشاغلة العثمانيّين من الخلف ليضرب الفرنجة ضربتهم ضدّ السلطنة التي كانت جيوشها تقف عند أبواب "فيينّا". يريد العالم المسيحيّ توحيد قوته ضدّ المسلمين، لكنّ التناحر السياسيّ والمذهبيّ ينخره، فالإنكليز ضدّ الهولنديّين، وهؤلاء ضدّ الفرنسيّين، والإيطاليّون ممزّقون، والأرثوذكس ضدّ الكاثوليك، وهؤلاء ضدّ البروتستانت. وبالإجمال فقد ضرب التنازع ضربته في كلّ أرجاء أوروبّا.

كان دوراتزي يريد أن يصارح الأمير بصحّة هذا الحلف بين ملك فرنسا وشاه إيران للقضاء على السلطنة العثمانيّة التي تواصل التهام القارة الأوروبيّة، لكنّ المترجم بالداسار يعد ذلك سرًّا لا يجوز البوح به، فكيف بالجهر؟ ومع ذلك مضى دوراتزي في حديثه، وبتصميم "يقترب من الفظاظة" على أن يقوم بالداسار بترجمته حرفيّا للأمير، فامتثل نزولاً على رغبة صديقه وإلحاحه. وكما توقّع، فقد أحدثت الترجمة مفعولها السيّئ؛ إذ رفض الأمير مواصلة الإصغاء، وادّعى الإرهاق والنعاس، في إشارة لا تخفى إلى ضيوفه بالانصراف من مقصورته. شعر بالداسار بالإهانة؛ إذ بقبوله مهمّة الترجمة، وما حدث خلال العشاء، فقد أهين، فخسر صديقين بضربة واحدة، لأنّه استجاب إلى صلافة البندقيّ في ترجمة الكلام حرفيّا، وأدّى ذلك إلى استياء الأمير.

وما إن رست السفينة في مرفأ لشبونة قادمة من طنجة حتى استدعي بالداسار إلى جناح الأمير للقيام بمهمّة الترجمة مرّة أخرى، فقد تمرّد الترجمان الفرنسيّ، الأب أنج، وغادر حاملاً أمتعته؛ ما عدّه الأمير الفارسيّ نوعًا من الصفاقة والجحود، لا يليق بمن عُهد إليه هذا الدور، أمّا سبب الشجار بين الأمير والمترجم فيعود إلى أنّه يروم زيارة كاهن يسوعيّ برتغاليّ، هو الأب فيرا الذي أشيع أنّه "نطق ببعض التنبؤات المتعلّقة بنهاية العالم، وبعضها الآخر الذي يعلن الانهيار الوشيك للإمبراطوريّة العثمانيّة"، فكان يريد التحقّق بنفسه من ذلك، فمنذ أن علم الأمير بذلك عقد العزم

على مقابلة الكاهن لو زار لشبونة. وحينما دعا الأب أنج إلى مرافقته في هذه الزيارة، بصفته ترجمانًا "تمرّد الكاهن، مؤكّدًا أنّ ذلك اليسوعيّ مهرطق وكافر، وقد ارتكب خطيئة الغرور؛ إذ زعم بعلم الغيب، وأنّه يأبى الاجتماع به"[1]. اتّخذ الأب أنج قراره، فلا سبيل للتوسّط في نقل نبوءات هرطوق من الملّة اليسوعيّة.

لم يكن أمام الأمير بعد عصيان المترجم غير بالداسار، الذي سارع إلى قبول المهمّة لأنّه كان مشغولاً بالنبوءة المفترض حدوثها في غضون أشهر، وقد ترحّل باحثا عن كتاب المازندراني الذي سيحول دونها، فضلاً عن الدافع الشخصيّ لمعرفة مصير الإمبراطوريّة العثمانيّة كونه أحد رعاياها، لأنه يقيم في مدينة "جبيل" التابعة لها. لاحت له فرصة مزدوجة ما توفرت له من قبل: ممارسة الترجمة تعبيرا عن إجادته جملة من اللغات، ومعرفة نبوءات الأب فييرا حول مصير السلطنة، وبدأ يهدّئ من غضب الأمير، ويقنعه بألاّ يضمر حقدًا على ترجمانه الذي غلّب طاعة البابا على مقتضيات عمله، فهذا دليل ولاء لا دليل خيانة. لكنّ المهمّة منيت بالفشل، وطوي أمرها، فحينما رافق الأمير لمقابلة الأب المتنبّئ، بلغه أنه سجن بأمر من البابا، إذ ألقت القبض عليه محاكم التفتيش، فما كان من الوافدَين لمعرفة نبوءاته إلاّ الفرار تجنّبًا للشبهة. وما إن عرف ربّان السفينة بذلك حتى غادر الميناء تاركًا الفارسيّ والبندقيّ في لشبونة، فوئدت مهمّة بالداسار في مهدها.

وما لبث أن أسر الهولنديّون السفينة عُرض المحيط واقتادوها إلى أمستردام، وأطلقوها بعد حين، فاتّجهت إلى لندن، وما إن بلغ بالداسار الميناء حتى سارع يبحث عن كتاب المازندرانيّ، فعثر عليه عند كاهن غريب الطباع عرض عليه صفقة: أن يعيد إليه الكتاب شرط أن يترجمه له من البداية إلى النهاية. يريد بالداسار الحصول على الكتاب والرجوع به إلى مسقط رأسه في لبنان، ويريد الكاهن معرفة محتواه. لا يعرف بالداسار إلاّ بعض الإنكليزيّة، وينبغي ترجمة الكتاب من العربيّة إلى اللاتينيّة، وإذا قبل العرض فسيكون وسيطًا بين المازندرانيّ والكاهن الإنكليزيّ

(1) المرجع نفسه، ص 328.

الذي شغف بالشرق، وجعل من إحدى الحانات مقرًّا له. فوجد أنّه لممارسة الترجمة؛ فلا بدَّ أن يقيم مع الكاهن برفقة شابّين، أحدهما لتدوين الترجمة اللاتينيّة للنصّ، والآخر لتدوين التعليقات والحواشي. سرّ بالداسار بمصادفة أن يكون مترجمًا، فلن يكتفي باستعادة كتاب الاسم المئة، لكنه سوف يغوص في صفحاته بمثابرة، "فواجب قراءة هذا الكتاب جملة تلو الأخرى، وواجب ترجمته حرفيًا ليصبح مفهومًا لمستمع متطلّب، تلك هي لا ريب الطريقة الوحيدة للجزم بوجود حقيقة خفيّة عظيمة تسكن صفحاته"[1].

لكنّ بالداسار وجد أنّ الكتاب استعصى على القراءة، فكيف بالترجمة من لغة المؤمنين إلى "لغة الكفار"؟ فما إن شرع في الترجمة حتى أظلمت الغرفة "كأنّ غيمة من الشحم قد غشّت وجه الشمس". غطّى ظلّ صفحات الكتاب، أو عينَي بالداسار، فتعذّر عليه رؤية أيّ شيء، وأصبح من غير الممكن قراءة الكتاب المطلسم إلاّ بصعوبة بالغة لا تمكّنه من نقل مضمونه، فأخفق في الترجمة، وراح يتعثّر في متاهات لا نهاية لها، فكان أن لجأ إلى إملاء خلاصات من عنده لها صلة بموضوع الكتاب، ولكنّها ليست ترجمة للنصّ الأصليّ. وسرعان ما حال حريق لندن دون مواصلة عمله الذي لم يتخذ شكل الترجمة، ولكن تدوين خواطره عن مضمون كتاب لا يكاد يرى صفحاته. على أن الكاهن المهووس اتّخذ قراره في ذروة الحرائق التي كانت تلتهم كلّ شيء: التخلّي عن كتاب المازندراني لبالداسار؛ فقد فهم مضمونه من الخلاصات الشخصية الزائفة التي دوّنها بالداسار اعتمادًا على الشروحات المقتضبة التي قدّمها له الأمير الفارسيّ في أثناء الرحلة بين جنوا وطنجة.

حال المعتقد الدينيّ دون القيام بالترجمة حينما تعارض مضمون الكلام مع عقيدة المترجم، وتدخّلت قوى خفيّة لتعطيلها؛ لأنّه لا يجوز نقل فحوى كلام الله، أو ما يتّصل به، من لغة مقدّسة إلى لغة مدنّسة، ولكنّ الرغبة في معرفة النبوءة دفعت بالجميع إلى توسّل المترجم. على هذا المستوى ربطت بالداسار بالأب أنج علاقة

---

(1) المرجع نفسه، ص 351.

تناقض؛ يوارب الأب الكاثوليكي، ويتغاضى، ويتهرّب من نقل الأفكار التي لا توافق معتقده، بل إنّه يتمرّد، ويتخلّى عن مهمّته، لكن يقبل بالداسار ذلك سعيًا لمعرفة مضمون النبوءات عند فيرا والمازندرانيّ، غير آبه بالمعتقدات الدينية؛ لأنه يريد معرفة نهاية الدنيا، فيزوّر مضمون الكتاب باستعادة أحاديث عابرة عنه في سبيل الحصول على النسخة الأصلية منه.

ينكفئ الأب أنج في إطار العقيدة الدينيّة، ففيها يلتمس الطمأنينة، ويأبى أن يدنّس حواسّه بأحاديث تطوي الكفر في تضاعيفها، فذلك إسهام في نشر الضلالة؛ إذ كلّما نُزع حضور الدين عن الأرواح الطاهرة انفرط عقد اليقين الجامع للأفكار الصحيحة، وحلّت النبوءات والهرطقات في الأنفس المدنّسة، أمّا بالداسار المشبع بالنزوع الدنيويّ، فلا يتعثّر بالفرضيّات اللاهوتيّة، ولا يوقّرها، فهو مدفوع بمعرفة مصير العالم الذي يعيش فيه، ومن ثَمّ لا يمتنع عن أيّة ممارسة تكشف له جانبًا من ذلك، فرحلته كلها من "جبيل" إلى "لندن" كانت بحثًا عن سرّ النبوءة الكامنة في مخطوط المازندرانيّ. ولكنّ المترجمَين يتماثلان على مستوى آخر، فهما شريكان في معرفة اللغات. قد يحجم أحدهما ويسعى الآخر، ولكنّهما في رتبة واحدة، فهما القطبان الموصلان بين الشخصيّات في فضاء السرد. وبدونهما يفسد التواصل، ويتعطّل التفاهم.

ترجمة المصائر

ولكن قد تأتي الفرصة لنبيّ أن يتولّى ترجمة مصائر الأمم، فينجيها من أخطار الحروب التي يشنّها الغزاة، كناية عن فكرة الخلاص الشائعة في بعض الأديان. تجلّى ذلك بشخصيّة "ماني" الذي ظهر في رواية حدائق النور مترجمًا لمصائر الهنود في البلاط الفارسيّ. ينتمي "ماني" إلى الثقافة البابليّة، لكنّه عاش في عصر متأخّر حينما كانت بلاد الرافدين تحت سيطرة الفرس الساسانيّين، وكان يجيد الفارسيّة، وبها دافع عن الأمم التي كانت تتعرّض للتهديد الإمبراطوريّ. فحينما ذهب مبشّرًا بأفكاره في الهند، وصل إلى مدينة "دَب" عشيّة وصول الجيوش الغازية بقيادة

"هرمز" حفيد "أردشير" لاحتلال المدينة؛ فعمّ الذعر، وأقفرت الأسواق، وهرب الأجانب، وتوارى الأهالي في بيوتهم خائفين. فقد كانت الجيوش على مسيرة يوم واحد من المدينة.

لم يعرض "هرمز" استسلام المدينة بلا شرط، ولم يصرّح بدخولها عنوة. كان الموقف غامضًا، فبعث ذلك ذعرًا بين المدنيّين. حلم الغزاة بثروات المدينة وأسواقها، فالنهب كان مبتغاهم في غزواتهم، ولم يكن ليحول دون ذلك أيّ حائل، إذ تغذّت رغباتهم على هذه الغنائم الثمينة. وحينما جرى الاتّفاق على أن يذهب وفد من الأهالي إلى "هرمز" يترجم له حالهم، انتدب "ماني" نفسه لذلك لكونه يجيد لغة الغزاة، ويعرف أفكارهم. وكان قد وصل المدينة قبل ثلاثة أيّام، فكيف يكون هذا البابليّ الغريب ناطقًا باسم هؤلاء أمام أمير الحرب، ومترجمًا لمخاوفهم؟ ولمّا دهش الآخرون، أفصح هو عن السبب: أنا من بابل، أوليس من الحكمة أن يكون المتكلّم باسم هذه المدينة من رعايا "الساسانيّين"؟ وأن يخاطبهم بلغتهم؟[1].

أخرست حجّته كلّ المتحدثين، فعُهد إليه ترجمة رسالة أهل "دب" إلى أمير الجيوش الفارسيّة. اكتسبت الترجمة، في هذا السياق، معنى مضافًا؛ إذ أمست وسيلة يتقرّر بها مصير المدينة. حينما غادر "ماني" إلى معسكر الغزاة كان يحمل رسالة استعطاف، وينبغي عليه ترجمتها إلى "هرمز" بفارسيّة بليغة. لم يؤد دور المترجم بين طرفين مباشرين، إنّما حمل موقفًا وجاء يترجمه للقائد الذي ربضت جيوشه على مشارف المدينة، وكلّما كان بليغًا أمكن تجنّب الهلاك. ما إن وصل حتى وجد القائد "متربّعًا فوق أريكة من الخشب المحفور، تحت خيمة فسيحة هي قصر حقيقيّ من القماش رُفعت أذياله للسماح بدخول الهواء والضوء. وكان الضبّاط والكَتبة مجتمعين حوله، ولكن برؤوس محنيّة وأذرع ممدودة إلى جانبي الجسم، ولم يكن هنالك من لفظة في غير محلّها"[2]. أُخبر الأمير بأنّ زائره تاجر بابليّ رست سفينته قبل ثلاثة أيّام في ميناء "دَب" ويروم مقابلته.

(1) أمين معلوف، حدائق النور، ترجمة: عفيف دمشقيّة (بيروت: دار الفارابي، 1993)، ص 134.

(2) المرجع نفسه، ص 136.

حالما دخل "ماني" حتى عاجله القائد بالسؤال "أيّة حمولة جلبتَ؟" فكان جوابه "أقوالي، ولا شيء غير ذلك". أغرى الجوابُ المقتضب الأميرَ بالحديث، فعلّق: "ما أروع الكلام من بضاعة! فهو لا يزن شيئًا في عنابر السفينة، ويمكن أن يغنيك إذا أحسنت مقايضته بالمال". ظنّ هرمز أن زائره سيروي ملاحم الفرس القديمة، ويعرّج على أعمال "قورش" و"دارا" ومآثر الأخمينيّين، بل وبطولات أجداده الساسانيّين. بيد أن الزائر ما جاء قطّ من أجل ذلك. إنّما علّق مواربًا بما يريد: "أعرف جيّدًا حكايات أخرى لم يسمع بها أحد قطّ". كان جوابًا استفزّ الأمير فقال: "حكاياتك الأخرى لست راغبًا فيها. إنّ رجالي لا يحبّون الاستماع إلاّ إلى الملاحم التي يعرفونها. وإلاّ فإلى قصص الصيد. وإذا كنت تعرف شيئًا منها وعرفت كيف تجعلنا نعيشها من جديد فلن تعود خالي الوفاض". فأجاب "ماني" وكأنّه يواصل كلامه: "أقوالي لا أبيعها، بل أوزّعها". فعلّق "هرمز" قائلاً: "لست، على هذا، تاجرًا ولا راوية". ولم يكن هو أيًّا من الاثنين. صدق الأمير في كلامه من حيث لا يدري، فالزائر صدّ نفسه عن ذلك.

كان صاحب رسالة دينيّة غايتها الإصلاح بين البشر، كائنة ما كانت أعراقهم ولغاتهم وألوانهم. أوقدت المحادثة التي جرت بالفارسيّة في أطراف الهند غضب هرمز وبطانته من القادة والمستشارين، فهمس أحدهم للأمير بأنّ المتحدّث إنّما هو "ناصريّ" من بلاد الرافدين، جاء ينشر هرطقته في ربوع الهند. فقاطعه "ماني" بأنّه لم يحضر للحديث في الدين، إنّما يتعلّق الأمير بمصير مدينة. ثمّ إنّه يجلّ "يسوع" و"بوذا" و"زرادشت". صعب على هرمز التمييز بين هؤلاء فخيّم عليه النعاس، وعكّر مزاجه، فأراد حكاية مثيرة تنعشه ولم ينتظر، إنّما شرع بنفسه يروي حكاية وقعت له مع أسد. حكاية كشفت شجاعة الأمير، واستعداد الأسد لمنازلته، وحينما شعر الحرس بالخطر المحدق بأميرهم أحاطوا به، فتوقّف الأسد عن هجومه، وابتعد محافظًا على جلاله، فأمر هرمز بألاّ يُطارد احترامًا له.

لم تغب عن "ماني" دلالة الحكاية، بل عزّزت المهمّة التي جاء من أجلها. إذن، سيعفو الأمير عن أهل "دب" كما عفا عن الأسد، وسيدخل المدينة من غير استباحة.

فقيل له: إنّ الأمر مختلف، فالأسد استحقّ عفو الأمير لأنّه كان راغبًا في القتال، أمّا أهل دَب فلا يرغبون، فهم ليسوا سوى أغنام "ومصيرهم أن يجزّوا ويذبحوا"[1]. اعترض على هذا التخريج، لأنّ قانون الإمبراطوريّة لا يقول بالاستباحة إلاّ في حالة العصيان والمقاومة، وإلى ذلك فأهل المدينة تجّار، وليس بحوزتهم أيّ سلاح، فلا يجوز الفتك بهم. وكلّ ما يرغبون فيه هو احترام حرّيّاتهم وتقاليدهم والحفاظ على أرواحهم وأملاكهم. ثمّ ليس من الحكمة تخريب مدينة تعدّ جوهرة البلاد، فإذا كان الأمير يريد حكمها، فلماذا يقوم بتخريبها؟ توسّعت المناظرة وتشعّبت، بين "ماني" ومستشار هرمز. يدفع الأوّل بحجج الحفاظ على المدينة، ويترجم آمال أهلها، ويغري الثاني الأمير باستباحتها. ونجح "ماني" في إظهار دعاوى المستشار على أنّها إغراء صريح للفتك بالأهالي المسالمين.

وفي هذه اللحظة الحاسمة التي كان على "هرمز" أن يتّخذ فيها قراره، اندفعت إلى المجلس امرأة شابّة، فأخبرت الأمير بسوء حال ابنته، وأنّها فقدت وعيها، فعرض ماني نفسه طبيبًا، وباشر علاج الطفلة. وخلال تلك الليلة الطويلة تمكّن من أن يغيّر موقف الأمير من استباحة المدينة، بل جعله يحمل أباريق الماء من النهر إلى الخيمة، ووعد بأنّه في حال شفاء ابنته فسوف يلغي قرار الغزو. ولم تشرق الشمس إلاّ وقد استعادت الطفلة عافيتها، ونجت "دَب" من الغزو. أصبح "ماني" مثار عناية هرمز؛ إذ بسط عليه حمايته، وفتح الطريق أمامه للوصول إلى البلاط، ونشر رسالته الدينيّة في أرجاء الإمبراطوريّة. حمل النبيّ في داخله مصير الهنود، وترجم للغزاة حالهم، فلم يتوسّط بين طرفين تعذّر عليهما التواصل اللغويّ، إنّما باستخدام الكناية السرديّة نجح في ترجمة مطالبهم، فحقّق ما انتدب نفسه من أجله.

(1) المرجع نفسه، ص 139.

خاتمة

كشفت المدوّنة السردية لأمين معلوف عن دور مهم للمترجم يتباين باختلاف المقام الذي هو فيه، وفيها لُفت الانتباه إلى أنه لا يجوز للمترجم أن يتنكّب دورَه، ويخون الأمانة التي عُهدت إليه وإلا عدّ خارجا على أعراف الترجمة، ويُمنع عليه تزييف المعاني، وتمويه المقاصد، فمهمته لا تقبل المغالطة، وينبغي عليه الانصياع للدور الذي عهد له في المحافل التي يتوسّط فيها بين طرفين يجهل كل منهما لغة الآخر، وإلى كل ذلك ظهر المترجم حاملا لرؤية ثقافية أو دينية تعدّ دليلا له في مهمته، وحينما ينتزع المترجم اعترافًا بدقته يمحّضَه الآخرون ثقتهم كما حصل في حالتي "ليون الإفريقي" و"ماني"، ولكن قد ترتسم للمترجم صورة المتمرّد حينما يمتنع عن أداء مهمته كما في حالة الأب "أنج"، أو صورة المزوّر الذي يتطلع إلى فائدة ما كما في حالة "بالداسار".

ترجمة الأدب بين الأمانة و"الإبداع الموازي"
قصيدة "غزلية حزينة" لبودلير نموذجا

مصطفى الطوبي

إن التطاول على الآثار الأدبية الخالدة بادعاء ترجمتها هو جسارة كبيرة، خاصة إذا نتج ذلك عن المتطفلين على الأدب بمفهومه الواسع. والأدب في الثقافة العربية هو الشعر بحصة الأسد في التراث العربي، وفي المنظور النقدي الذي تأسس طوال قرون، وما بقي تتوزعه الأجناس الأخرى التليدة والطريفة على نحو المقامة، والقصة، والأقصوصة، والرواية، والمسرحية؛ ما يزيد صعوبة الترجمة. والشعر مثل الحقنة المركزة ينشد طاقة خلاقة، ومستوى هائلا، ومؤهلات عملاقة، وروحا مرهفة، ورئيًا (بلغة النقاد القدامى) مشمرا يقظاً يرافق الشاعر فيلقي في روعه كلما لاحت الضرورة. فإذا كان نظم بيت أهون على الشاعر من قلع ضرس فما أدراك بترجمته؟ وستكون محنة ترجمته مضاعفة وفق هذا المنظور، وخاصة إذا علمنا أن "الكلمات في الشعر ممزوجة بالصور"[1].

وقد كثرت الترجمات للآثار الخالدة، واكتسحت المكتبات، ونفذت إلى الأماكن من دون أن تنفذ إلى القلوب. وتكاثرت حول الأثر الواحد مثل اشتعال الطحالب في المياه الراكدة، كما حصل لشعر شكسبير، ولامارتين، وبودلير".

(1) محمد مفتاح، "درجات الأيقون وترجمة الشعر"، في: الترجمة والتأويل (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995 م)، ص 139.

والـذي أنَا متحـدثٌ عنه في هذا البحث والترجمة هي قـراءة على كل حال، وهي ممارسة ذاتية تنحاز إلى توجه ما على نحو ما حصل لترجمات الشيخ والبحر لهمنغواي، وتاجر البندقية لشكسـبير، ورباعيات عمـر الخيام التي نجد لها في اللغة العربية ثماني وأربعين ترجمة. إلا أن النفوسَ بقيتْ، في غالب الأحيان، تواقة إلى الترجمة الحقيقية، جائعة إلى ما يسـدُّ الرمقَ، تبحث فلا تجد إلا العظام النخرة، والنفايات القذرة. تقرأ ما يكتب فلا تسـتطيع أن تستسيغه، فتطرحه كالقنينات الفارغة. وبقينا على مسغبتنا في تلمس الجمال بين الأشـواك. والسـببُ في هذا الأمر كلّه أن أغلب الناقلين للآثار الغربيـة كانوا مترجمين فقط، ولم يكونوا مبدعين، ثم إنهم تمسـكوا بحرفية النصوص بنـاءً عـلى ذلك، وقضوا بالأمانة في أبهـى تجلياتها، وأضاعوا مفهوم الشـعر، إذ أبقوا عـلى مفهـوم الشـكل الخارجـي للشـعر، ودرأوا ما سـوى ذلـك من معنـى المعنى، والتأثير، وهو ما أشار إليه الدكتور محمد عناني قائلا: "إن المترجم الأدبي لا ينحصر همه في نقل دلالة الألفاظ أو ما أسـميه هنا بالإحالة. بل هو يتجاوز ذلك إلى المغزى وإلى التأثير"[1]. والسـبب أيضا أن هؤلاء الناقلين أخذوا بمفهوم خاطئ للتواصل، فحملوا الرسالة الفنية على الرسالة اليومية. وأضاعوا مفهوم التواصل في هذا المجال فتنـوروه كمّيًا، وما هو بذلك إنما هو تواصل كيفي. فنشـأ بنيان مفتقد إلى الأسـاس على شَفَا حُفْرة. وقد تعرضتُ للترجمة الأدبية في عملٍ أكاديمي بحثًا وتدقيقا فألفيتُ أن القولَ بها ضربٌ من الخيال[2]، وجسارةٌ على الشعر بالافتراء والسدال.

سـأتناول في هذه المشـاركة بعض العينات من ترجمات بودلير التي تناسـلت عبر التاريخ، والتي تكسرت على جدار واقع الشِّعْر، وذهبت أيادي سبا. الترجمات التي توخى أصحابها عظمة بودلير نفسـه، وشـهرة بودلير نفسـه. الترجمـات التي ولدت يومـا حالمـةً بالفجْـر، تواقـةً إلى التألـق، إلا أن الواقع التـداولي للنصـوص الجديدة

(1) محمـد عناني، الترجمـة الأدبية بين النظريـة والتطبيق (بيروت: مكتبة لبنان نـاشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، 1997 م)، ص 18.

(2) ينظر: مصطفى الطوبي، الترجمة بين الاتباع والإبداع (أكادير: منشورات دار قرطبة، 2015 م).

"المتمهدية"[1] كان أكبر منها، فمحقها على نحو محقه لآلاف النصوص المتطفلة. ونظرا إلى أن القول في ترجمة الديوان كله أكبر من أن يحاصر في هذا البحث الضيق، فإننا قائلون إن شاء الله في ترجمة نص واحد لـبودلير موسوم بـ: معزوفة الحزن Madrigal triste[2] والذي يقول فيه بودلير (النص الأصلي):

Que m'importe que tu sois sage
Sois belle ! et sois triste !les pleurs
Ajoutent un charme au visage,
L'orage rajeunit les fleurs,

Je t'aime surtout quand la joie
S'enfuit de ton front terrassé ;
Quand ton cœur dans l'horreur se noie ;
Quand sur ton présent se déploie
Le nuage affreux du passé.

Je t'aime quand ton grand œil verse
Une eau chaude comme le sang ;
Quand, malgré ma maison qui te berce,
Ton angoisse, trop lourde, perce
Comme un râle d'agonisant,

J'aspire, volupté divine !
Hymne profond, délicieux !

---

(1) ادعاء ترجمة عيون الآثار أشبه بادعاء المهدوية التي عراها التاريخ.

(2) BAUDELAIRE , *Les fleurs du Mal*, Gllimard, 1972, p. 217.

Tous les sanglots de ta poitrine,

Et crois que ton cœur s'illumine

Des perles que versent tes yeux !

Je sais que ton cœur, qui regorge

De vieux amours déracinés,

Flamboie encore comme une forge,

Et que tu couves sous ta gorge

Un peu de l'orgueil des damnés ;

Mais tant, ma chère, que tes rêves

N'auront pas reflété l'Enfer,

Et qu'en un cauchemar sans trêves,

Songeant de poisons et de glaives,

Eprise de poudre et de fer,

N'ouvrant à chacun qu'avec crainte,

Déchiffrant le malheur partout,

Te convulsant quand l'heure tinte,

Tu n'auras pas senti l'étreinte

De l'irrésistible Dégoût,

Tu ne pourras, esclave reine

Qui ne m'aimes qu'avec effroi,

Dans l'horreur de la nuit malsaine

Me dire, l'âme de cris pleine :

"Je suis ton égale, ô mon Roi!"

وعملا بمقوم الشعرية المشتعلة التي تدخل في ذواتنا بلا إذن، وتأجج شعورنا، وتلهب أذواقنا، فإننا نلاحظ أن أهم رائز في النص الذي أمامنا، والذي يحرك عنصر القراءة هو بالضبط "اللاتحديد"، و"اللاتحديد" (Indétermination) هو العنصر الذي ركز عليه رواد نظرية التلقي وخاصة إيزر[1]، في تبين الشعرية المتلألئة التي تحمل في ذاتها طاقة فنية (Potentiel artistique)، إذ إن الشعر لا يعطي كل شيء، بل هو يمسك أغلب الأشياء، ويدحر المتلقي في رهانات البناء، يبحث عن المعنى المناسب. فالمخاطبة في هذا النص غير محددة تماما، ولو أنها كانت محددة لما كانت للقصيدة سطوتُها، إنها النشيدُ، والأنشودة، والأغنية، والغزلية، والمرأة الجميلة والحزينة... إلخ، إن هذا التنوع هو عبقرية النص بالضبط، النص الذي يُدَوِّخُ المتلقي، ويرمي به في متاهات القراءة، ويحمله على الفعل أو على الأصح على رد الفعل في إطار تواصلي كيفي تفاعلي يسير باتجاهين متعاكسين؛ من الأنا الباثة إلى الأنا المتلقية، وفي الوقت نفسه من الأنا المتلقية إلى الأنا الباثّة. يجلس بودلير على ركبتيه، ويداه مرفوعتان تودداً لهذه الآسرة الجالسة على كرسي بيزنطي من المرجان والياقوت، تجمع في طلعتها صورة الحسن والحزن. وليس اجتماع الحسن والحزن أمرا غريبا ما دامت العاصفة هي التي تعيد الشباب إلى الورود رغم قبحها، والدموع الحقيقية زينة للخدود رغم انسلاكها في الحزن والبأس. هناك محوران متناقضان يتجمعان في هذا الجدول الجميل والهادئ؛ العشق الدافق الذي عبر عنه الشاعر على نحو مباشر، والصورة المحزنة والمؤلمة التي تجثم عليها الأحزان للمعشوقة في تفردها وانفرادها. إن حب الشاعر الجارف لهذه المخاطبة مرتبط بالسواد، والحزن، والألم، والدم الجمال والقبح. الحب مرتبط بذهاب الفرح، والحب مرتبط بالدموع والرعب. موضوع التقابل أو التناقض هو محرك للقراءة، كأنما انفتاح النص متوقف على المربع السيميائي:

حزن≠ فرح، حزن ≠ لا حزن،

فرح ≠حزن، فرح ≠لا فرح،

(1) ينظر: L'acte de lecture, Iser, Pierre Mardage éditeur, 1984, p. 41.

سواد≠ بياض، سواد≠ لا سواد،

بياض ≠سواد، بياض≠ لا بياض إلخ.

القراءة تنفتح كتبرعم الورد تتناسل من الأسئلة. وبقاء القارئ على جوعه هو محرك القراءة. من هي المخاطبة؟ ما سر هذا التعارض أو التلاقي بين الألم والحب؟ ما علاقة هذا التقابل بالديوان كله: "أزهار الشر". إنها الأسئلة نفسها التي تتوهج في النص فتجعله منفتحا مضيئا قادرا على اقتحام القلوب والأزمنة والأمكنة.

الجمال والحزن سيان عند الشاعر، بل يدافع عن مشروعيتهما من خلال ثنائيات هي الجمال والحزن، والبكاء والحسن، والعاصفة والنضارة. إن هذا البناء الشعري العملاق هو كل موحد لا يمكن تجزيئه، يتجمع فيه الإيقاع بمختلف أنواعه، والتصوير، والرمز، والبعد التداولي للخطاب والمعجم، والتراكيب... إلخ. والترجمة في أدبياتها المعروفة هي تفكيك وبناء؛ نحن نفكك النص حينما نروم فهمه، ونبنيه حينما نحتفظ بما فهمنا، لنجعله في حلة أخرى مختلفة في مستويات محددة أو في كساء آخر، أي لكي نصوغه صياغة فنية أخرى تتوخى الجمال أكثر من أي شيء آخر. فهل سيوفق المترجم في أن يقوم بهذا الهدم والبناء في مجال بحثنا دون أضرار تذكر؟ لا يوجد شيء يحملنا على اعتقاد هذا الأمر، وكل ما يوجد هو أشكال غريبة تحوي صورا ميتة كالأسماء النافقة في مياه مختلفة؛ جثامين محنطة مرصوصة بشكل سيئ، نقلت من بيئة أخرى، وثقافة أخرى، ووسط تداولي آخر. الأمر الذي يدعونا إلى مراجعة واقع ترجمة الشعر، وترجمة هذا الشاعر بوجه خاص.

فشل الترجمات العربية لشعر بودلير

اعتقد الناس أن الترجمة في مجال الشعر ممكنة، وأصروا على ذلك، من دون أن يعوا أن الرهان خاطئ من الأساس. وهكذا فقد كتب لشعر بودلير أن ترجمه كثيرون، نازلوه في صمت فأعياهم، ورحلوا إلى حالهم صامتين بعد أن ثلمتْ أنصلُهم، وطلحتْ سواعدهم، وذهبَ جَهدُهمْ أيادي سَبَا. يبادر الأستاذ حميد لحمداني إلى

نَقْضِ بعض ترجمات بودلير، وأقصد ترجمة مصطفى القصري، والخوري، مقترحا البديل الذي يراه مناسبا في قصيدة غزلية حزينة[1]، تعبيرا عن كونه قادرا على اقتحام هذه العقبة. وهو في واقع الأمر لم يفعل شيئا أكثر من أنه أضاف محاولة أخرى غير ممتعة جماليا، إذ للشعر أعرافه وطقوسه. والتحدي هنا ليس هو النقل من لغة إلى أخرى، بل هو الشعرية في ذاتها؛ إذ كيف لشخص يفتقد القدرة على أن يصنع الشعرية في لغته الأم، أن يفعل ذلك من خلال الترجمة من لغة أخرى. وإذا كان حقا قادرا على نقل جذوة الشعر في وضاءتها، فأعتقد أن ممارسة الإبداع في ذاته ستكون أهون على الناقل من الترجمة بما تحمله هذه الأخيرة من توخي الأمانة في الحدود المطلوبة.

قصيدة "معزوفة الحزن"

كيف سنناقش الترجمات العربية لشعر بودلير بدءا بما قام به مصطفى القصري، وخليل خوري، وحميد لحمداني، وإبراهيم ناجي، ومحمد عيتاني[2]، ونحن لا نكاد نمسك بشيء من ترجمتهم سوى سراب الرؤية. نراهم يبذلون قصارى جهدهم لممارسة الترجمة، فيضعون أمامنا، بعملهم هذا، كلاما عاديا متراكبا ثقيلا تأباه النفوس، وتمجه الأذواق. فيه من التكلف ما يحملنا على الضحك أحيانا، وفيه من تجشم الأمانة ما يحملنا على الاستغراب في أغلب الأحيان. وذلك لأن الفجوة بينهم وبين آثار بودلير بقيت فاغرة فاها على نحو لافت للنظر، ولأن مآرب القراءة العاشقة قد تغورتْ وذهبَ ماؤُها. الشعر مرهف جدا، وهو علمية اختيار دقيقة؛ الاختيار (choice) بالمفهوم العلمي المرتبط بنظريات الأسلوب. ولعل زرع كلمة واحدة بل حرف واحد غير متجانس مع النص من شأنه أن يثير البلبلة، ويولد التنافر، ويزري بالجمال، إذ يفرض التباري في المميزات الأسلوبية والجمالية التي رفعت النص الأصلي أو اللغة المصدر إلى مقام الآثار الخالدة. وهكذا تتكسر

(1) حميد لحميداني، الترجمة الأدبية التحليلية، في: مشروع البحث العلمي ونظرية الترجمة، 2005 م، ص 70.

(2) بودلير، أزهار الشر، ترجمة محمد عيتاني، تقديم جان بول سارتر، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2012).

ترجمات المترجمين العرب على جدار التلقي التفاعلي مع النص، وفق مقوِّم الجمال، إذ إن المشكلة الكبرى في ترجمة الأدب هو مفهوم الأدب نفسه. والترجمة تنطلق من الفهم، وهو العائق الأول في هذه الممارسة. إذ ماذا سنفهم من الأدب بالضبط؟[1] فهناك ترجمات حرصت على التقاط المعنى النصي، في إشارة منها إلى تشابه الخطاب الشعري مع الخطاب اليومي، وهناك ترجمات هربتْ من النص إلى فلوات قاحلة، فغورتْ بصيصَ الاخضرار الذي كان يلوح في التمسك بالحرفية. وسواء كنا بإزاء هؤلاء أو أولئك فإن النصوص المترجمة تعرضتْ لحدثانِ التاريخ، واكتساح التحركات الأدبية، فغُمرتْ على آخرها، ونُسيت، وبقيتْ الآثارُ الأصلية وحدها صامدة أمام الأحداث.

ترجمة مصطفى القصري[2]

حاول مصطفى القصري أن يلتقط جزئيات النص الأصلي من دون مراعاة الإيقاع بمفهومه العام، وقضية رهانات ارتحال الصورة الشعرية، وخصوصيات الشعر. يقدم ترجمته الموسومة بـ "نشيد حزين" متسلحا بالأمانة في أنقى صورها، الأمانة التي جعلته يلتقط تفاصيل النص وظواهر الكلام، وكأنها لسان حاله يقول إن الأمانة هي "افتح يا سمسم"، في مأزق الترجمة الشعرية، وينفتح الباب، فتتجلى الشعرية "تمشي الهوينى لا ريْثٌ ولا عجلُ"، ويفغر الخلق جراها كما حصل مع النص الأصل. وهذا كله وهم صريح وادعاء فارغ. يقول في ترجمة صدارة القصيدة:

استقامتك لا تهمني

كوني جميلة وكوني حزينة وكفا،

فإن الدموع تزيد في بهجة المحيا

---

(1) ينظر:
"From comprehension to translation ,Schmidt" ,in *Traduction et Interprétation des textes* ,Rabat ;1995 p :17.

(2) زهور الألم، بودلير، ترجمة مصطفى القصري (تونس: الدار التونسية للنشر، 1401هـ- 1981م) ص 185.

كما يزيد النهر منظر الطبيعة

وكما تزيد العاصفة،

في بهجة الزهور

ويتمسك المترجم بهذه الأمانة حتى في أحلك نتائجها، وفي أبغض تحويلاتها، وأقصد ارتباط هذه الأمانة بنقل الصورة الشعرية. فالصورة كما هو معروف ترتبط بوسط تداولي يجعلها وضيئة، ومقبولة، ونافذة إلى القلوب، وماتعة. وإذا استبدلنا هذا الوسط قد نحكم على هذه الصور بالموت شنقا أمام الناظرين، على نحو صورتيه المترجمتين: "تحطم الجبين"، و"غرق القلب في الفظاعة" وهما صورتان شعريتان خبتْ شعلتهما، وذهب رونقهما في الرسالة الهدف على نحو ظاهر لا غبار عليه، يقول:

أحبك خاصة لما يفر من جبينك

المحطم

ويغرق قلبك في الفظاعة

وينشر الماضي البغيض سحابته،

على حاضركِ

كان بودلير يبني عالما من المتقابلات القائمة على الخير والقبح، ويكفي أن يكون هذا هو البنية المركزية التي يجب أن يتمسك بها المترجم لبناء نص موازٍ، ولكن القصري أبى إلا أن ينزلَ إلى كل تفاصيل الرسالة الأصل مضحيا بأبسط أبجديات الشعر، وساقطًا في أتفه التعابير، وخاصة الصور التي ماتت بمجرد خروجها من فضاء إلى فضاء آخر كأنما هي أسماك خرجت من الملح الأجاج إلى العذب الفرات فقضت نحبها، وانتهى أمرها، مثل تشبيه الماء الحار بالنجيع، وتشبيه القلق العميق بحشرجة المحتضر، وتشبيه اشتعال الكبد بالحب كبيت الحداد. وهي صور غريبة في لغة الضاد باعثة على التساؤل والاستغراب، يقول:

أحبكِ حينما يذرف جفنك

ماء حارا كالنجيع،

ويظهر قلقُك العميق

كحشرجة المحتضر

رغم يدي التي تهدهدك،

أيتها الغبطة الإلهية

أيها النشيد العميق الطروبُ

أتنفس كل شهقات صدرك

وأعتقد أن قلبك يستنير

باللآلئ التي تمطرها عيناك

أعلم أن كبدك الحرى

أحرقها حب قديم

فهل تشتعل كبيت الحداد،

وأنكِ تحتضنين في صدرك

شيئا من كبرياء المنبوذين

ولكن،

ما دامت أحلامك يا حبيبتي

لم تعكس صورة جهنم،

وما دمت لم تشعري

بقبضة الضجر

الذي لا يقهر

تحت كابوس لا يني

وأنت تحملين بالمكر والفتك

وبالنار والحديد،

ولا تفتحين لأحد من البشر

إلا على حذر،

وترتجفين عندما تدق الساعة،

إن النقـل الحـرفي لشـعر بودلير قد اصطـدم بالواقع التـداولي للغـة العربية التي تحفـل بأعـراف فنية وبلاغية منسـلكة في الذخيرة المشـتركة بين متقبـلي الفن في هذه اللغـة، ولما كان النقـل حرفيا ماتت صـور في عملية النقل وأبقينا عـلى أعجاز نخل على نحو قوله : "ما دامت أحلامك يا حبيبتي لم تعكس صورة جهنم"، إذ أقصى ما يمكـن أن تثيره فينا هذه الصورة المزعومة هو الضحك، والسـبب يعود إلى التقصير في تحليل الرسـالة وليس فهمها تحليلا شـعريا يلتقط مواطـن الجمال، فتكون الترجمة مراعـاة لهذه الخصوصيات الفنية. ثـم إنه، وانطلاقا من هـذه الحرفية الغريبة، يجمع بـين بعـض المتقابـلات في حرفيـة تامة مـن دون تحليلهـا تحليلا شـعريا للبحث عن دلالتها السـيميوطيقية مثل "الأمة" و"الملكة"، ومثل "الحب" و"الخوف المميت"، و"المخاطبة" و"فظاعة الليل القذر"، يقول:

فلن تستطيعي أيتها الأمة الملكةُ

التي لا تحبني إلا في خوف مميت

أن تخاطبيني في فظاعة الليل القذر

ونفسك مليئة بالصيحات،

قائلة:

"أنا أساويك، يا مليكي"!

يلجأ مصطفى القصري إلى توخي أقصى ما يمكن من الأمانة، وكأنما كان يعول على رهان محتوى الرسالة وليس شكل الرسالة، فقد التقط المترجم جزئيات الرسالة في صورتها الشكلية بعد أن حاصرها في النشيد، إذ لا يمكن، والحال هذا، أن نفكر في مخاطب آخر. ونتج عن ذلك تبعثر الجمال الشعري من زوايا متعددة، كالقابض على الورد؛ يريد وصفه فيسحق أكمامه. أو كالقابض على النور براحتيه، فينفلت البهاء، وتبقى اليدان منقبضتين في حسرة وندم. ويتجلى الخلل على مستويات كثيرة، نذكر منها الآتي:

المستوى الإيقاعي: ضحى المترجم بالإيقاع الخارجي والداخلي أيضا من أجل القبض على محتوى الرسالة أو مضمون المضمون. وقد أدى هذا المروق إلى ظهور حَدبَات ونتوء في الصيغة العربية، كما لو كان راكبا يكبو بين الفينة والأخرى، ومثال ذلك في الإيقاع الداخلي قوله: "ويغرق قلبك في الفظاعة"، فكلمة "الفظاعة" أحدثت نبوًّا في الأذن الموسيقية، لأن المتلقي قد ينسج خارجا مع قوله: "ويغرق قلبك" لأنه يوهم بإيقاع ما، ولكن لن يقبل بتاتا "الفظاعة" بهذا الشكل الفج، فهي قد جمعت حروفا ثقيلة مثل "الظاء" و"العين"، وفي الوقت نفسه سحبت البساط من تحت الجريان الخارجي للإيقاع "ظاعة". أما ما يخص الإيقاع الخارجي فقد ظهرت بين الفينة والأخرى حالات إيقاعية منفرة حقا، ولا يجد الشخص مخرجا من الإعراض عن النص بسببها. ومثال ذلك قوله: "فلن تستطيعي أيتها الأمة المَلِكَةُ" فقد أحدثت الكلمتان الأخيرتان حالة من النبو والغثيان حينما اجتمعت في الأولى ثلاثة متحركات مغلقة، واجتمعت في الثانية أربعة متحركات من دون إشباع. وقس على ذلك في باقي المكونات الإيقاعية في النص.

المستوى الأسلوبي: وأقف هنا بمكونين لافتين للنظر؛ ويتعلق الأمر بالتركيب والصورة الشعرية، ويستحسن في تركيب الشعر أن يكون سلسا دافقا آخذا بعضه

بأعناق بعض، راسما جماله بنفسه، ويكون السلوك البلاغي غير المرخص فظاعة في هذا الباب، فانظر إليه وهو يقدم ويؤخر في غير ما يوجب التقديم والتأخير في قوله: "أحبك خاصة لما يفر من جبينك"، وقوله: "وأنكِ تحتضنين في صدرك شيئا من كبرياء المنبوذين". أما عنصر الصورة الشعرية فهو عنصر باهت جدا لا يكاد يظهر شيئا، فهو مثلا حينما يقول: "فلن تستطيعي أيتها الأمة الملكةُ

التي لا تحبني إلا في خوف مميت

أن تخاطبيني في فظاعة الليل القذر

ونفسك مليئة بالصيحات".

لم يأت بأي جهد يذكر في بلورة الصورة المرجوة، فبقي كلامه فجًّا أوليا لا يكاد يبارح مكان الكلام اليومي، وانظر إليه وهو يصور الكبد قائلا:

"أعلم أن كبدك الحرى

أحرقها حب قديم

فهل تشتعل كبيت الحداد؟"

فكيف تكون الكبد الحرى محروقة، وكيف تشتعل هذه الكبد كبيت الحداد وهو يقصد الكور، إن اشتعال الكبد على هذا النحو قد بعث في القارئ من التقزز والاشمئزاز ما يكفي لتعوير الصورة، وذهاب جمالها. وكان يمكن أن يحتال على الصورة بجميع الطرق لوضع بناء لائق في شروط تداولية مفارقة.

ترجمة إبراهيم ناجي

يسير الدكتور إبراهيم ناجي على منوال مصطفى القصري في درء الإيقاع بمفهومه الواسع، وتوخي الأمانة المرتبطة بالشكل الخارجي في ترجمة القصيدة نفسها، فهو يحاصر العنوان بـ "أنشودة حزينة"، يقول:

إني لا أقدرك من أجل فضلك

ولكني أحبك أن تكوني جميلة وحزينة

فستزيدك الدموع جمالا

كقناة في وسط جنة

كعاصفة تجدد شباب الزهور

أحبك بالأكثر عندما يتبدد السرور، وعندما يغشى الضباب جمالك

عندما يغرق الخوف قلبك وروحك

وعندما يجثم كالغمامة

شبح الماضي المخيف على حاضرك

عندما تنحدر الدموع الحارة كالدم

وعندما تحترق يدي التي تهدهد ألمك الثقيل

كحشرجة متألم محتضر

إن المترجم قد توخى الفهم المدرسي الأول للترجمة، فتمسك بالنص تمسكا أمينا من دون مراعاة للمستوى التداولي الذي ينشده الخطاب الشعري. فالخطاب الشعري ينشد بيئة لغوية خاصة، وبناء صوريا متميزا، وأعرافا فنية مرتبطة بكل لغة على حدة. إلا أن المترجم قد نَبَذَ الإيقاع، وأردف ذلك بنقل صور بطريقة أمينة، فأدى ذلك إلى عكس ما يتوخاه المتلقي؛ فالصور المرصوصة أعلاه على نحو تشبيه جثوم الخوف بالغمامة، والدموع الحارة بالدم، واحتراق اليد بحشرجة المحتضر هي صور باردة إلى درجة الموت في النص الهدف، لأنها لم تلق عند المتلقي تجاوبا تداوليا، وأقصد بالتجاوب التداولي ذاك الذي يرتبط بالنصوص من جهة على أساس أنها ذخيرة، وبالحياة الواقعية من جهة ثانية على أساس أنها بنيات مركزية وأعراف ثقافية. يستمر في هذا المنحى في الترجمة قائلا:

يا رمق حياتي، يا مسرتي الإلهية

يا أغنية تطرب أذني

إن كل أحزانك ملك لي

وفي أعماق قلبك أضواء

أضواء كنوز هي لآلئ دموعك

ذلك القلب الذي ازدهرت فيه العواطف وذبلت

والذي يستطيع أن يكن حبا بلا جذور

لا يزال مشتعلا

وعند ملتقى نهديك تلمع بقية من كبرياء قوم

اغتالهم جحيم الحب

ولكن حتى تعبر أحلامك عن الذعر الذي أشعر به

وكل حلم مزعج يسير بك لأرض الفزع

حيث السم والسيف

وحيث يلتحم النار والحديد

وحتى لا تعرفي غير الشقاء

ولا تتشبث يداك بغير فروع الرعب

فتتشنج عضلاتك على الدوي

حتى تشعري بهذا

هيهات أن تعرفي بشاعة الحياة

ليس قبل هذا يا مليكتي

وحتـى لـو عرفتـه في حبي أنا وذعـري، والليل البهيـم يطوينا معـا، قبل هذا لن تناديني ملكا عليك، ولن تقولي هذا توأم روحي[1].

نقول إن الشـعر اختيار على المحورين الأفقي والعمودي. لستُ محتاجا لتوضيح نوع تقبل القارئ الكريم لترجمة إبراهيم ناجي، فالترجمة تتحدث عن نفسها بإخلاص ووفـاء. وعمومـا أقول إن غياب الإيقاع بمفهومه العام، وعدم مراعاة السلاسـة في التركيـب هما جذما مشـكلات هذه الترجمة، أضف إلى ذلـك أننا نلاحظ أن المترجم يجتهد كثيرا في التمسك بحرفية النص، ونقل تفاصيل الكلام إلى المتلقي، وكأنما الشعر هو الرسـالة العميقة للنص، ناسـيا أن الشـعر هو لعب باللغة بشكل من الأشكال. وقد لجأ المترجم إلى الأمانة في النقل متخلصا من الإيقاع، ولكنه، مع ذلك، سقط في الكلام المباشر، والمألوف جدا، والمبتذل، على نحو قوله مثلا: "أحبك بالأكثر عندما يتبـدد السـرور، وعندما يغشـى الضبـاب جمالك"، ففـي هذا الكلام مـن التكلف، والمعاظلة، والخشـونة، ما يجعلنا مسـتائين منـه، فلا معنى مثلا لقولـه: "بالأكثر" إذ أدخـل البـاب على صيغة التفضيـل "الأكثر"، ولا نعرف بالضبط مـا يقصد بكلامه هذا. ولا معنى لغشـيان الضباب الجمال، فقد وضع عنصرين متساوقين في الصورة، لأن الجمـال قـد يكـون في الضباب، وليس هناك وجه شـبه يبرر هـذا الربط. ثم يأتي بالقرَف كله في بعض المواطن الأخرى على نحو قوله مثلا: "وحتى لو عرفته في حبي أنـا وذعري، والليل البهيـم يطوينا معا، قبل هذا لن تناديني ملكا عليك، ولن تقولي هـذا توأم روحي"، ألا ترى أنك لو أنعمت النظر في هذه الترجمة ألفيتها كلاما مبهما لا روح فيه، مثل الأجسام المحنطة. وإلا فكيف سنتمتع بقوله: "وحتى لو عرفته في حبي وذعري"، وقوله: "يا أغنية تطرب أذني"، وقوله: "ولكن حتى تعبر أحلامك عـن الذعر الذي أشـعر بـه". إنني لا أعـرف ماذا يريـد هذا المترجـم بالضبط، ولا أعـرف أبشـع، ولا أثقل، ولا أسـوأ من هذا الـكلام المتراكب غـير الواضح. وعلى هذا الأسـاس يتضح لنا على نحو لا غبار عليه أن الرجل كان يتوخى شـيئا آخر غير

(1) أزهـار الشر، شـارل بودلير، ترجمة الدكتور إبراهيم ناجي (سوسـة [تونـس]: دار المعارف للطباعة والنشر، 2007 م)، ص 120، 121.

"الشعرية". إنه كان يبحث عن الشروط الشكلية للشعر، ونسي البيان الذي هو آلته الأولى. وقد أخبرنا طه عبد الرحمن أن الترجمة التي لا تستعين بالبيان العربي ترجمة بكماء لا تنطق. وإذا ربطنا بين البيان واللسان ألفينا أن هذه الترجمة غير ناطقة فعلا، وهي أيضا غير مبصرة لأن البصر في الشعر هو توخي الجمال والحسن، وليس هو الذود عن القبح والطحالب، وبالجملة نقول إنها محاولة فاشلة تنضاف إلى كثير من المحاولات التي دبجتْ تاريخ ترجمة هذا النص الحي.

ترجمة الدكتور حميد لحمداني[1]

يهاجم الدكتور حميد لحمداني الترجمات السابقة عنه في كتابه: **الترجمة الأدبية التحليلية**، وخاصة ترجمة خليل خوري ومصطفى القصري، ويوهمنا أنه سيأتي بالقول الفصل في هذا الموضوع الشائك، ولكنه، للأسف، سيضيف محاولة أخرى منطفئة تنضاف إلى كم من المحاولات الفاشلة، وأول أسباب الفشل في ترجمة الدكتور لحمداني هو التخلي عن الإيقاع بمفهومه الواسع، حتى لا أقول العروض الخليلي. فنحن نتفاعل مع النص عادة قبل أن نفهم معناه؛ لأن أمر البلاغة العامة يدور على عناصر جوهرية خارج دلالية على رأسها الإيقاع؛ ثم إن الدكتور لحمداني لم يبتعد عن الحرفية في توخي النقل بل بالغَ في هذه الأمانة، كأنما أراد أن يخبرنا أن فشل الترجمات هو بالتحديد عدم الإمساك بالنص في جزئياته الصغرى، وهو أمر، في نظرنا، مردود لأسباب مرتبطة بالشعرية نفسها. يعنون القصيدة المذكورة "غزلية حزينة" ويسير هو بدوره في توخي أمانة الشكل الداخلي قائلا على هدي المترجمين الآخرين:

لست أبالي أن تكوني رزينة،

فكوني جميلة وكوني حزينة

فالدموع تضفي سحرا على المحيا

---

(1) الترجمة الأدبية التحليلية ترجمة شعر بودلير نموذجا، الدكتور حميد لحمداني، ص 70 - 71.

مثلما بالنهر وجه الطبيعة يسحر

ومثلما الأزهار، بالعاصفة، إلى شبابها تعود.

إن نقل الصور الشعرية بالأمانة المذكورة هو إعدام لهذه الصور نفسها، ثم إن هذه الصور مرتبطة بالصياغة أو بالنظم كما عبر عن ذلك عبد القاهر الجرجاني في نظريته الشهيرة. فحينما ننظر إلى التقديم والتأخير وفق النظرية المذكورة في قوله: "بالنهر، وجه الطبيعة يسحر"، وفي قوله: "الأزهار، بالعاصفة، إلى شبابها، تعود"، نجد أنه قدم وأخر حيث لا يجب التقديم والتأخير. فالمتلقي سيجد في الكلام المذكور من التكلف، والثقل، والإجهاد ما لا يمكن قطعا أن يتحصل معه جمالٌ ولا رونقٌ ولا ماءٌ ولا عذوبةٌ. وهكذا تجعل الأمانة التركيب الشعري نابيا في غالب الأحيان على نحو اجتماع الجبين والانهزام، واجتماع غرق القلب والرعب، واجتماع العين الواسعة بصيغة المفرد بالماء الساخن في قوله:

أحبك خاصة عندما يفر الحبور،

عن جبينك المهزوم.

وعندما في الرعب قلبك يغرق،

وعلى حاضرك، غيمة الماضي الرهيبة،

تنتشر.

أحبك حينما تسكب عينك الواسعةُ،

ماءا[1] ساخنا كالنجيع،

وحين يكون همك الفادح،

برغم يدي التي تهدهدك نافذا،

مثل حشرجة المحتضر.

---

(1) الصواب :ماءً

لقد التزم الشـاعر بالأمانة إلى درجة الركاكة في أغلب الأحيان، فانظر إليه، وهو يجمـع ما بـين التنفس وشـهقات الصدر، وإنـارة الدمـوع التي تشـبه اللآلئ بضوء القلب، واتقاد الحب بالمصهر يقول:

أتنفس شهقات صدرك كاملة

يا لذة إلهية

ويا ترتيلة عذبة عميقةْ

وأصدقُ،

أن قلبك يستضيءْ

بالذي تسكبه عيناك من لآلئْ.

أعلم أن قلبك الطافحَ

بحب مجتث قديم

ما زال متقدا كمصهر

وأنك ما زلت تحتفظينْ،

ببعض غصة كبرياء المعذبين،

ولكن يا عزيزتي

ما دامت أحلامك لم تعكس الجحيم

وأنك تحت وطأة كابوس لا يهادنْ،

تفكرين في السموم والسيوف،

مأخوذة بالنار والحديد،

وأنك تشرعين بابك لأي كان

إلا وأنت على فزع،

ولا تقرئين التعاسة في كل مكانْ

راعشة وقتها ترن الساعة،

فلن يكون في وسعك أن تشعري،

بقبضة القرف العسير

ولن يكون في وسعك، يا أمة مليكةْ.

ويا من لا تحبني إلا على رهبة،

في رعب الليل الموبوء،

أن تخاطبيني، طافحة الروح بالصراخ :

"أنا ندك يا مليكي".

ومثلها الأزهار، بالعاصفة، إلى شبابها تعود.

الأمانة واللغة الشعرية

إن أهم ملحوظة يمكن أن نخرج بها من خلال النظر في هذه الترجمات هو أنها تمسكت كلها بالأمانة بناء على الاستلاب في آفة الاحتكاك اللغوي[1]، فأسهم ذلك في نضوبِ مائها، وخبوِ فتيلها، وذهابِ جمالها. ومفهومُ الأمانة نسبي، لأنه مرتبط بسياق خاص وقد قال فيه كثيرون دون نتيجة تذكر حتى فضل "بول ريكور" مصطلح "التقريب"[2]. فهو يستوجب حضور لغة من نوع خاص، لغة مغسولة أو شفافة أو محايدة، لا تصنع الحدثَ، بل تحملنا إلى الحدث. ومع ما يوجد من هذه اللغة من حياد وبساطة ومباشرة، فإنها لا تخلو من مسكوكات، وانتهاكات، ورموز.

(1) ينظر: Weinreich, *Languages in contact*, New York ,1953

(2) عن الترجمة، بول ريكور، ترجمة حسين خمري (الجزائر: منشورات الاختلاف، 1429 هـ - 2008م)، ص 64.

الأمر الذي حتم في الترجمية[1] (Traductique) أن نتجاوز في معالجتنا للشعر المستوى الأفقي التركيبي الجملي إلى المستوى الإيحائي أو العمودي، أتحدث عن محور الاستبدال. لقد بَحَّ الباحثون في الحديث عن الأمانة والخيانة من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء النظر في مقومات الأمانة ودواعي الخيانة. إن اللغة التي نستعملها لا تقدم لنا نفسها بشكل صريح وظاهر كما هو الأمر بالنسبة للغة العلمية، فهي دائما تظهر لنا تحت مستويات من الطلاء أو من وراء حجاب. حتى إذا التمسنا المستوى المباشر في اللغة سقطنا في التطويل، والركاكة. وهو الأمر الذي حَتَّمَ على اللسانيين غض الطرف عن هذا المستوى، والحديث عن المستوى المليء بالانتهاكات والخروق على نحو الاهتمام بالكلام في المرجعية "السوسيرية"، وجعله خلاقا ومجديا. وحتى في ظل الحديث عن هذا المستوى، بقي مستبعدا وبعيد المنال على نحو ابتعاد الممارسة اللغوية اليومية عن البنية العميقة التي كان قد اقترحها نعوم تشومسكي في لحظة من لحظات مسيرته العلمية. إن اللغة الشعرية هي اللغة التي توجد في طرفي نقيض بالمقارنة مع اللغة الواصفة أو اليومية البسيطة، وبعبارة أخرى إنها اللغة التي تشذ عن أدبيات الأمانة في الترجمة، وإذا صح لنا أن نعبر عنها بلغة شنيعة وسمناها بفضيحة الأمانة، إنها الخيانة بعينها. لقد تحدث الدارسون عن الخيانة الكبرى[2]. وأراني عاشقا للخيانة في أبهى صورها، على الرغم من أن بعض الباحثين يعيب على الترجمة الأدبية يوما أنها كانت خائنة[3]، ولم نكن نحن سباقين لهذا الكلام، فقد سبق أن تحدث جورج مونان عن "الجميلات الخائنات"[4]. وهو يقصد ارتباط الجمال بالخيانة، وفي مقابل ذلك ارتباط القبح بالأمانة. إن المعادلة واضحة لا غبار عليها،

---

(1) وضعنا مصطلح "الترجمية" مقابلا لمصطلح (Traductique) الذي اقترحه الأستاذ ماتيو غيدير، في كتابه: *La traduction arabe; Méthodes et applications*, ellipses, Paris, 2005.

(2) ينظر: الدكتور حميد لحميداني، الترجمة الأدبية التحليلية ترجمة شعر بودلير نموذجا.

(3) ينظر: الدكتور عبد النبي ذاكر، "نقد الترجمة في المغرب المعاصر"، في: الترجمة في الآداب والعلوم الإنسانية (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999 م)، ص 114. يقول عبد النبي ذاكر: "ما يستوقف النظر في هذه الترجمات (أي ترجمات الأدب التي تمت في الفترة بين 1830م-1947م) هي ظاهرة خيانة النصوص الأدبية وتكييفها مع ذائقة المتلقي العربي".

(4) ينظر: G. Mounin, *Les Belles infidèles*, Paris 1955

ونحن لا نقصد بالخيانة الابتعاد الكلي عن النص، أو أن يتقول المترجم في أمور لا قِبَلَ للشاعر بها. وإنما نقصد التعامل مع البنيات المركزية أو موجهات النص، وغض الطرف عن الجزئيات المصاحبة أو المدعمة للرسالة الشعرية، لأن الجزئيات من صلب عبقرية اللغة العربية. فجزئيات الإيقاع الخارجي مثلا في اللغة العربية مرتبط بإيقاعات الخليل المعروفة. وهكذا نجد في كل لغة، داخل فعل الترجمة المزعوم، إيقاعا خاصا بها، مرتبطا بأدبياتها وأعرافها. وقد تموت الصورة حينما ننقلها حرفيا من لغة إلى أخرى، الأمر الذي يحتم علينا النظر في خصوصيات كل لغة على حدة، وهو ما يفسر مشروعية الخيانة في الشعر بوجه خاص.

الإيقاع والتواصل التفاعلي مع الشعر العربي

تعد الترجمة ممارسة تواصلية في المقام الأول، فهي تفترض باثا منتجا للرسالة، ومستقبلا أو متلقيا مستقبلا للرسالة، ورسالة معينة، وقناة وشفرة محددة، ووظيفة لافتة للنظر. وتتغير طبيعة الترجمة باختلاف أنواع الرسالات موضوع الترجمة؛ فإذا كان الموضوع المترجم نصا علميا سهلت الترجمة انطلاقا من يسر التواصل، لأن التواصل ها هنا سيكون تواصلا كميا مبنيا على كم من المعلومات[1]. فالرسالة ها هنا هي رسالة شفافة، أما إذا تعلق الأمر بالأدب، فإن نوع التواصل سيكون مختلفا على نحو جذري؛ فالمناخ العاطفي للغة الشعرية سيطرح حدود التواصل بين اللغات المختلفة[2]؛ إذ إن التواصل ها هنا سيكون تواصلا كيفيا لا ينطلق باتجاه واحد من الباث إلى المتلقي، بل يتوجه إلى الطرفين على نحو متعاكس، إذ تصبح الممارسة التواصلية مبنية على النحو الآتي:

(أ ب) عوض (أ ب)، والوظيفة التي كانت منحصرة في خانة "الشعرية" عند "جاكبسون" ستأتي على الرسالة كلها، لتصبح رسالة من نوع خاص هي الرسالة الشعرية التي تفترض سننا خاصا في التواصل؛ سننا مبنيا على الذخيرة أو الأفق

---

(1) C. Shannon et W. Weaver, *Théorie Mathématique de la communication*, (Paris: C. E. P. L, 1975), p. 59.

(2) Mounin, Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction* ,Gallimard ,1976. p. 168.

الأدبي، وهي التي تحرك عملية التواصل في اتجاه إنتاج المعنى. ولن يكون المعنى في نهاية الأمر إلا اختيارا من الاختيارات المتعددة، ما دام تأويل الشعر إنما هو اختيار صورة من صوره الفسيفسائية المتعددة. وهذه بالضبط هي فضيحة الترجمة في الأدب. ومن مفاهيم التواصل الأساسية مفهوم "الإسقاط"، ويقصد به محاولة إسقاط وظيفة محددة على مكون من مكونات التواصل، ومفهوم "القصور" وهو عدم إمكان النظريات تحليل كل الظواهر التواصلية، وخاصة في مستواها البيئي. ومن مجالات التواصل المجال الأدبي الذي يأخذ بعدد من النظريات، والمجال اليومي الذي قد ينبني على مفهوم الوظيفة المهيمنة، والمجال التربوي الذي يتأسس على مفهومي التنشيط والاستراتيجية، إذ يقصد بالتنشيط الحركية والدينامية، ويقصد بالإستراتيجية الإجراءات والأساليب التي يعتمدها المرسل لكي يتواصل مع المرسل إليه. وعموما نقول إن التواصل هو اللبنة الأساس في ممارسة الترجمة إذ لا تستقيم هذه الأخيرة من دون مراعاة عناصر التواصل المسهمة في بناء النص، والتواصل في الأدب والشعر بوجه خاص يحتم مراجعة مفهوم الرسالة، واستيعابها، على أساس أنها رسالة فنية لا تعطي المعلومة كميا، وإنما توجه القراءة كيفيا؛ لأننا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتحدث عن معلومات كمية موجودة قبلاً، وتنتقل بطريقة أحادية من الباث إلى المتلقي. وإنما نتحدث عن بناء المعنى في علاقة تواصلية كيفية تسير بالاتجاهين مثنيهما؛ من الباث إلى المتلقي، ومن المتلقي إلى الباث.

مقترح "الإبداع الموازي"

يصعب علينا أن نتحدث عن الترجمة بمفهومها الصميم، إذا أخذنا بمسلمة الشروط غير اللغوية للشعر، وسنكون مرغمين على القبول بالإبداع الثاني الذي أسميته "الإبداع الموازي". وقد وقفنا على مدى شحوب النص العربي، ونضوب مائه، وكثرة سَقَطِه، وبروز سفْسَافِه، حتى إنه ليبعث على القلق، ويجزم ألا شعر قد ترجم على الإطلاق، ولا طلاوة قد تحققت فيه، ولا عذوبة تتحلب لها الأذواق، وإنما هي مجازفة فاشلة من بدايتها، مرتهنة بفهم خاطئ للشعر، يتوهم المترجمون أن

النعت أسبق من الفعل "كيما يُقَالَ عَظِيمُ القدر مقصودُ"، وما هم بذلك، إنما هم مندسون إلى الأرض "العكاظية" من دون "إذن". وقد غُصت في هذه القضية من خلال تجربتي في الشِّعر أولا[1]، ووقوفي الأكاديمي بقضايا الترجمة ثانيا، فوجدت أن الأمر يتجاوز الترجمة بالمفهوم المألوف إلى أمور أخرى أعمق وأدق، والنبيه من تنبه إلى هذا الأمر، ولزم الحذرَ، وتوخى الحيطة من النصوص الأدبية الخاصة، وخاصة نصوص الكبار الذين اشتهروا كنار على علَم، وسارت بذكرهم الركبان، لأن ترجمة الآثار الرائعة هي منازلة بين شخصين اثنينٍ؛ ذاك الشاعر الذي أبدع نصه بلغته الأصلية فأجادَ فيه وأحسنَ، وأصابَ وأمعنَ، وتغولَ في الشعرية وأتقنَ، وهذا المترجم الذي يتباهى بحمل الجذوة منطفئةً، ويتمادى في مَحْقِ الرسالة ميتةً، ويتوهم أنه سيأتي بالفعلِ نفسه، وسينحت نصا آسرا ومتلألئا ومشرقا على نحو ما قرأ في اللغة المصدر، ويجد نفسه بعد هذه المغامرة المجهولة العواقب منسيا في أرض يبابٍ، بهلوانيا يتظاهر بلا أسباب، "دونكوشوطيا" يمتطي صهوة بلا حساب. لا أحَد يلتفت إليه، ولا قارئ يعبأ به. والسبب أن النصوص الفارغة من الشعر تولد منطفئة من النور، وطالما أن المترجم يحرص على رهان خاطئ في نقل مضمون الشكل الداخلي، فإن العملية تكون فاشلة من بدايتها.

إن بؤرة المشكلات ها هنا هو إنتاج التكافؤ[2]. إذا كنا نتحدث في اللغات العادية "الميتالغوية" عن التكافؤ المعجمي، والتركيبي، والدلالي، فنحن ها هنا نتحدث عن التكافؤ الشعري. ومعنى هذا الكلام أن ترجمة الشعر تستوجب أولا إنتاج الشعر نفسه، ولعل ممارسة الإبداع هذه أكثر وعورة من الترجمة في ذاتها بوصفها عملية نقل بسيطة من لغة "أ" إلى لغة "ب"، إذ كيف يستطيع المترجم أن ينقل إبداعا متألقا، وهو لا يستطيع أن يأتي بمثله في لغته الأم؟، ثم كيف يمكن لنا أن نتحدث عن الترجمة بمفهومها الصحيح، والشعر هو فضاء فني متعدد الدلالات بطبعه،

---

(1) صدر لي ديوانان؛ نافذة لعويل الريح، منشورات الرابطة المغربية للأدب المعاصر الجديدة المغرب، 2002م، ومسافات لبلوغ الفجر، منشورات جمعية ماء العينين، مطبعة دار الأمنية، الرباط، 2015م.

(2) يقرأ في هذا الموضوع: نظرية لغوية في الترجمة لكاتفورد، ترجمة الدكتور خليفة العزابي والدكتور محيي الدين حميدي (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1991م)، الفصل الثالث: "التكافؤ الترجمي"، ص 41.

يستعان على قراءته بعلم التأويل، ونظريات القراءة؟. أليس من الحكمة والحصافة أن نتحدث ها هنا عن إنتاج المقابلات الفنية في لغة أخرى، ويكون للنص الثاني نوعٌ من الاستقلالية، والانسجام الداخلي يحملنا على تأكيد أصالة النص الآخر، وعدم تبعيته للنص الأول إلا في الإيحاءات العامة وملامح التشعير، هذا بالضبط هو مقترحي في ترجمة الشعر، إذ سنكون مخلصين لشروط التفاعل مع الشعر إذا تحدثنا على الأصح عن "الإبداع الموازي"، وسيضمن هذا الإبداع للذي نسميه تجاوزا مترجما كل الترخيصات في استحضار شروط الشعر بدءا بالمكون الإيقاعي الذي أعتبره ضروريا بل واجبا.

وسأدلي بدلوي في اقتراح ترجمة تراعي بعض المستويات الجمالية في الخطاب الشعري بدءا بالمستوى الإيقاعي، وإن كنت أرى أن هذا المقترح يبقى رهينا بردود الفعل المنتظرة لاستحسانه أو استهجانه، والمعاناة في النقل بتوخي المستويات المذكورة أمر دونه خرط القتاد، ويتجاوز الإبداع بمفهوم الجهبذة الإيقاعية، والأسلوبية، والسمو الروحي، والانفلات من الإدراك العادي. لأن الترجمة في المجال المذكور هي معاناة الشِّعر في ذاته، ومعاناة الترجمة أيضا، وهما أمران شائكان معا. وتتجلى صعوبة نقل الشِّعر في أنه لا يصف واقعا محددا بشكل قبلي بلغة مغسولةٍ لا شِيَةَ فيها، بل إن اللغة في ذاتها تحمل شهوتَها، ولا تصف واقعا جاهزا بقدر ما تُنَمْذِجُ هذا الواقعَ، ولا يكون المترجم حرًّا إلا إذا أوغلَ في انتهاك اللغة، وسلك في ترجمته طريقا خاصا يجمع بين مستلزمات الترجمة، وما تنشده من أمانة، ومستلزمات الإبداع، وما ينشده من حرية. وستكون ترجمة الشعر، وفق هذا المنظور، تجربة جديدة في التأليف[1].

(1) يحمل محمد الديداوي المقولة الشهيرة التي تذهب إلى أن "ترجمة قصيدة شعرية لا تكون في الواقع إلا تأليفا لقصيدة أخرى" ينظر:

محمد الديداوي، علم الترجمة بين النظرية والتطبيق (سوسة [تونس]: دار المعارف للطباعة والنشر، 1992م، ص 15.

سأحاول بلورة المقترح من خلال النص المذكور، محاولا قدر الإمكان أن ألبس جبة الشاعر في مقترح عابر، وأوفر الإيقاع اللازم للقصيدة، بناء على أن ترجمة الشعر هي معاناة متفردة تراهن على اللغوي و"الميتالغوي". وقد يجعلني عدم إخلاصي مائة في المائة للأمانة كما هو معهود لدى فقهاء الترجمة، وتجشمي مزيدا من المضض، والمعاناة، والالتزام، أفكر في مراجعة المصطلح الموظف في هذا الباب، وأميل أكثر إلى ما اقترحته سابقا من إنتاج إبداعي جديد. إن الترجمات التي التزمت بالحرفية لنصوص شاعر كبير في حجم بودلير قد ماتت في حينها، ولذلك يجب التعامل مع الشعر بطريقة خاصة، ويجب نسيان الأمانة والخيانة لأنهما مصطلحان ينطبقان على لغة شفافة تخترقها النظرة الأولى. وسيبقى الشعر فاغرا ينتظر الإنقاذ من دلس المدلسين. إننا لا نتحدث عن الترجمة بمفهومها الصميم، بل نتحدث عن "الإبداع الموازي". وسيفهم مترجم الشعر، وفق هذا المنظور، أن الإبداع الأصلي أهون عليه من الترجمة بمفهومها الأكاديمي. ولذلك فإن ترجمة الشعر هي بناء طقوس جديدة موازية لطقوس النص المنطلق، وهي إبداع على كل حال.

لا أسمي النص الذي سأقترحه ترجمةً، لأنني تخلصت فيه من جبة الناقل الحرفي الذي يتوخى النقل، ولا شيء غير النقل، إلى جبة الشاعر الذي يعيش متعةَ الإبداع، ويدافع عن هذه المتعة في عز الاختيار، وصعوبة الترجمة. وتنعمت بشيء من الحرية استنشق نسيمها. فلم أكن فوضويا يقول ما يريدُ، وفي الوقت نفسه لم أرتبط حرفيا بالكلمات والتراكيب الواردة في الأصل. ولا أدعي أن هذا الأمرَ طريقٌ جديدٌ في النقل ابتدعته ابتداعا، يخصني أنا وحدي دون سوايَ، وأن لا حاجة للآخرين في هذا المقترح، بل أذهب إلى أن ترجمة الشعر في عمومها يجب أن تكون سائرة على هذا المنوال. بعبارة أخرى يجب أن تكون إبداعًا قبل أن نتحدث عن أي شرط من شروط الترجمة. والحق أن هذا الأمر ليس يسيرا، بل أعترف أن نظم قصيدة جديدة أهون من نقل قصيدة موجودة لشاعر آخرَ، زد على المأثور الذي يقول إن نظم قصيدة أهون على الشاعر من قلع ضرس، ولا أعلم ما يَحْمِلُ المترجم على ترجمة شعريات الآخر إذا كان فعلا شاعرا مفلقا، والناقل في الشعر مثل المختلس في الظلام، يخال أنه

أفلحَ بالقبض على الأمور الثمينة، فيلفي نفسه قد أمسك أتفه الأشياء. ولا أنكر أنني تعرضت لإكراهين أحيانا إكراه الأمانة الفاسدة والقبيحة، وإكراه الشعرية الممتعة والرائقة، فلم يكن مني إلا أن ضَحَّيْتُ بالأولى، وأبقيت على بنياتها المركزية، إذ إن الشعر ليس هو مضمونِ المضمونَ، وإنما هو، بالتعبير الأسلوبي، شكل المضمون، أو بتعبير لغة التلقي البنيات المركزية للنص[1]. فنحن لا نتحدث عموما عما يقوله الشاعر، ولكن نتحدث عن: "كيف يقول الشاعر"، وأعتقد أن المعاناة الحقيقية في نقل القصيدة هي الإجابة عن السؤال الآتي: "كيف يمكن أن أبدع نصا شبيها في بنائه بالنص الأول؟". ولعل الجواب عن هذا السؤال هو الذي يؤدي بنا إلى النظر في شكل الرسالة. وأول عناصر شكل الرسالة هو الإيقاع بمفهومه العام. ولعل هذا الأمر هو الذي حملني على أن أسلك نصي في بحر المتقارب، كما حرصت على أن أؤلف بين الكلام، وأن أجانس بين الحروف، وتوخيت السلاسة والماء، والتدفق والانسجام، وبالغت في التشذيب حتى أزلت بعض عناصر الكلام أحيانا، ومع ذلك بقي في نفسي كثيرٌ من "حَتَّى".

وبعد؛ فأنا لم أقتنع بعد بما أتيتُ، وإنما هذه محاولة بسيطة في نقل قصيدة سامقة لشاعر عملاق، وأنا متأكد أنني سأكون فاشلا في بعض جوانب قصيدتي، على نحو فشل الآخرين، ولكنني مع ذلك لن أكون "كناطح صخرةً يوما ليوهنها". لأنني قد أصلُ يوما إلى الإبداع الموازي. وعندئذ سأهجر ترجمة الشعر نهائيا، (إنها المفارقة المضحكة)؛ لأننا لا يمكن بتاتا أن نترجم الاختيار (Le choix). والأسلوب هو اختيار بالدرجة الأولى. ولأنني من جهة أخرى بدأت أتهجى أبجدية ترجمة الشعر التي تسير ردحا طويلا من الدهر في الطريق الخاطئ، وتعتقد خلاف ذلك.

الترجمة المقترحة بعنوان "معزوفة الحزن" (بحر المتقارب).

بأيِّ مُحَيًّا تلوحِينَ؟

---

(1) ينظر: إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995 م)، ص 239.

لوحةُ "جُوكَنْدَ" تَكْبُرُ فيكِ

وأنتِ ضِيَاءُ النُّجومِ

دُمُوعٌ تنصُّ الخُدودَ

كَنَهْرٍ تَبخْترَ بينَ المرُوجِ

كعاصِفة تُلبِسُ الأرضَ

زَهْرَ النّشيدِ

أحِبُّكِ بعدَ احْمِرارِ الشفقْ

وبعد اغْفرارِ الجَبين

ويسبح قلبُكِ في الرُّعْبِ

حينَ يَصُولُ الغمامُ

يُطَاردُ نورا خَفِيًّا

يَمُوجُ

عَلَى صَهَوَاتِ

زمان وئيدِ

أحِبُّكِ حُزْنًا

لأن الدُّمُوعَ جُرُوحٌ لديكِ

لأن يديَّ وشاحُ الحنينِ

ويكبر حزنُكِ عند الغروب

يغَطِّي السَّماءَ

فيغدو

أنينَ صريعٍ

ذبيحٍ

تدرَّجَ

حتى الوَرِيدِ

فيا غبطةَ اللهِ

يا صولجانَ النشيدِ

لعلك مني الشهيقُ

لعلَّ جنانَكِ

يوما تُضِيئُهُ

هَامِياتٍ

عُيُونُ القصيدِ

وأعلم أن جَنَانَكِ

ذاك الذي هَاجَ حبًّا قديما

يشع كجذوةِ نارٍ

وفيكِ

أنانيةُ المبعدينَ

ولكنْ

هناك حدودًا لحُلْمٍ

يخونُ الجحيمَ

وأنتِ سجينةُ هذا القضاءِ العنيدِ

خسوف تدفق سمًّا

على حدِّ سيفٍ

وأنت مُكبَّلةٌ

باللظَى والحديدِ

ولسْتِ نيازِكَ ترشقُ طيفَ الغريبِ

لأنك مفزوعةٌ

تتقاذفها الراجِماتُ

عيوناً

بكل مكان مديدِ

وراعشة أنتِ

وقت نُضُوبِ الزَّمَن

ولن تشعري

بالظلام ينضِّدُ فيكِ

جثامينَه

كالصَّفيدِ

ولن تستطيعي الصراخَ

"أنا لكَ ندٌّ مليكي"

وأنتِ مليكةُ كلِّ الإماء

وسابحة في عُبابِ الحنين

تَسَاقطْتِ قرْبي

ثُرَيًّا تَنُوحُ

على شرفةٍ

في ظلامٍ عنيدِ[1]

خلاصات

القصيدة التي بلورتها ترتبط بالخطوط العريضة وموجهات القراءة في النص المصدر القائم على ثنائيات القبح والحسن، والحب والألم، والزهر والشر. وهي ثنائيات تستند إلى خطاب شعري موضوع بين طرفين محوريين في البث الشعري؛ طرف الشاعر بما يمثله من هيام وعشق، وطرف المخاطبة بما تمثله من "لا تحديد"، وضبابية، وسواد، وألم، وشقاء. وبين هذه الطرفين تركت الباب مفتوحا لشعرية خاصة، وأسلوب خاص، وإيقاع خاص لكي أؤسس نصا جديدا على أنقاض النص الأول. وخصوصيات هذه المكونات الأسلوبية هي التي تحتم علينا القبول بالاختلاف النوعي بين النصين؛ النص المنطلق والنص الهدف. وبناء على ذلك، تبلور عندي مقترح الإبداع الموازي. وظهرت معالمه من خلال العناصر الآتية:

(1) مصطفى الطوبي أكادير 1 / 5 / 2012 م، قدمت هذا المقترح لطلبة الأدب العربي بالتاريخ المذكور في حصة الترجمة الأدبية، حاولت أن يكون نصي الموازي منسلكا في إيقاع واضح، فوقعت على المتقارب وبقي في نفسي من النص شيء من حتى.

تصل الخيانة إلى أقصى مستوى لها في ترجمة الشعر، وترجمة الشعر فقط. ذلكم أن الأمانة هي ارتباط بالقشور أو الشكل الداخلي. والشعر لا يمكن أن نختزله في الشكل الخارجي، إذ للشعر روح على نحو روح الناس. وترجمة الشعر تحتم علينا النفخ في هذه الروح قبل البحث عن الكسوة والقشور الخارجية.

لا بد للمترجم وهو مقبل على نقل قَبَسٍ من الأدب أن يهيئ للأدب أسبابَه؛ ومن ذلك الحرية، والتفاعل الإيجابي، والجموح الخيالي. وهذه الأمور تتعارض جملة وتفصيلا مع مفهوم الأمانة المدرسي الذي استقر عليه الباحثون في أدبيات الترجمة.

لا يمكن أن أقول إنني قد أتيت بالقول في الفصل في هذه الترجمة التي راعيت فيها المكون الإيقاعي، وجعلت على صدارة الفعل الشعري، وأتيت فيها بما استطعت من مكونات بلاغية أخرى (أقصد البلاغة العامة)، لأنني في نهاية المطاف بقيت أدور في اختيار محدد، وبخصوصيات محددة. وفوق هذا وذاك لا يمكن الحديث عن ترجمة بالمفهوم الحرفي للكلمة تحت أي مبرر، والسبب يعود إلى المبررات الآتية:

أزعم أن الأسلوب لا يترجم، لأن الأسلوب هو الشخص، أو أن الأسلوب هو الرجل، كما يذهب إلى ذلك بوفون. أما الشعر فهو بنيان متآلف في اللغة التي وضع فيها دون غيرها وقد قال بذلك كثير من النقاد منذ القديم على نحو ما فعله الجاحظ في القرن الثالث الهجري.

عدم تناسق المكونين الإيقاعيين في القصيدة المصدر والقصيدة القصد، إذ كل واحدة تصدر من منظومة أدبية منغلقة.

الشعر هو اختيار واحد لا اثنين، ومتى فككناه ونثرناه أصبحنا بإزاء إنتاج آخر مختلف نوعيا عن الإنتاج الأول. وهكذا تكون صيغة الترجمة اختيارا آخر مختلفا نوعيا عن الاختيار الأول. وتكون شعرية النص الهدف مرتبطة بصولة المترجم في الشعر لا في الترجمة أو فيهما معا.

ترجمة الأدب التركي إلى اللغة العربية

محمد حقي صوتشين

تستهدف هذه الدراسة البحث في الترجمات المنجزة من التركية إلى العربية، بحسب الجنس الأدبي المُترجم وكتّابه ومترجميه، ودور نشره وغيرها من المتغيرات. وقد حُدِّدَ مجال البحث في الأعمال الأدبية الكلاسيكية، والرواية، والقصة القصيرة، والشعر، والنصوص المسرحية، والمذكرات، وأدب الرحلات. وكما سيُلاحظ؛ فإن المواضيع خارج الأدب لا تدخل هذا البحث الذي سيُحاول الإجابة عن هذه الأسئلة: إلى أي مراحل تاريخية تعود عملية الترجمة من الأدب التركي إلى اللغة العربية؟ أي الأجناس الأدبية تُرجمت من الأدب التركي؟ ما البعد التمثيلي لهذه الترجمات؟ من هم الكتاب الأتراك الذين تُرجموا؟ ما توزيع الأعمال المترجمة بحسب المترجم ودار النشر وتاريخ الإصدار؟

في مرحلة جمع معلومات هذا البحث تمت الاستفادة من المطبوعات والمقابلات الشخصية التي أجريتُها مع المترجم عبد القادر عبد اللِّي، وأستاذ الدراسات التركية في جامعة عين شمس د. محمد عبد اللطيف هريدي. كما استفدتُ إلى حد بعيد من مواقع بيع الكتب الإلكترونية وأدلة المكتبات. سألقي في هذه الدراسة نظرة عامة على الترجمة الأدبية عمومًا، وترجمة الأدب التركي خصوصًا، كما سأقوم بتقييم المدوّنة التي جمعتها للاعتماد عليها في هذا البحث الذي سيختتم بنتيجة ومقترحات مرتبطة بها.

تشـير كثيرٌ مـن مصادر تاريخ الأدب العربي إلى أن الحداثـة الأدبية العربية بدأت مـع احتلال نابليون لمـصر. كان أثر ذلك الاحتلال عميقاً على الرغم من اسـتمراره ثلاث سـنوات فقط. مهّدت حملة نابليون على مصر الأرضيةَ لدعم محمد علي باشـا الترجمة بوصفها جزءاً من التحديث العسكري بعد وصوله إلى السلطة.

دعم محمد علي باشـا الترجمة من أجل تقوية الجانبين العسكري والبيروقراطي في الدولة؛ بهدف تأسـيس "إمبراطوريته". ولكن الترجمـة في عهده بين اللغتين العربية والتركية اقتصرت على المراسـلات البيروقراطية والعسكرية وما يتعلق بالتعديلات القانونيـة. وقد اسـتمرت النصوص العربيـة والتركية بوصفهـا "نصوصًا متوازية" حتـى سـيطرة البيروقراطيـة العربية. وقد تـم التركيز في هذه الفترة عـلى الترجمة من الفرنسـية واللغـات الغربيـة، أكثر من اللغتـين العربية والتركية، إضافـة إلى أن تلك الترجمـات كانت خـارج الأدب. وهناك عـدّة عوامل دفعت نشـاط الترجمة في تلك الفـترة منها: تأسـيس المطبعـة، وفتح مـدارس تعليم اللغـات الأجنبية، واسـتقدام الخـبراء من أوروبا وإرسـال البعثات الدراسـية إليها، وفتـح معاهد تدريس الترجمة (Suçin, 2012).

ولهـذا تأخر نشـاط الترجمة الأدبيـة، ولم يتحقق إلا في فترة متأخرة. وبحسـب ما يشـير إليه أكمل الدين إحسـان أوغلو (İhsanoğlu, 2006: 310)، فإن أول عمل نثري كلاسيكي تركي تُرجم إلى العربية هو العمل الموسوم بـ**قصة أبي علي بن سينا وشقيقه أبي الحارث وما حصل لهما من نوادر العجائب والشوارد الغرائب**، على يد مراد مختار أفندي، وطبع عام 1880. وقد طبع هذا العمل في مصر أربع طبعات، كانت الثلاث الأخرى في أعوام 1888، 1895، 1896. قبل هذا العمل ترجم سعد الدين شيخ أوغلو مصطفى من الفارسـية إلى التركية العمل الموسـوم بـ**مغضويان نامة**، وترجم هذا العمل إلى العربية ابن عَرَب شاه بعد أن تم توسيع النص عام 1861.

تناولـت غالبية الترجمات الأدبية بين التركيـة والعربية الأدب التركي الفترة التي تلـت مرحلـة التنظيمات. بدأت النخبـة التركيـة في مرحلة التنظيـمات بالتوجه نحو

الغـرب في أسـلوب حياتهـا، وأدبها، وفنها. تبـدأ هذه الفترة بحسـب مصادر تاريخ الأدب التركـي مع إصدار آغا أفندي وشـيناسي معاً جريدة ترجمـان الأحوال. ومن بين أعلام تلك الفترة برز ضياء باشا، أحمد مدحت أفندي، نامق كمال، شمس الدين سـامي، سامي باشـا زاده سـيزائي، رجائي زاده محمود أكرم، عبد الحق حميد، ونابي زاده ناظم.

من بين هذه الأسماء التي حظيت بالترجمة إلى العربية عبد الحق حميد بثلاثة أعمال، ونامق كمال بعملين، وضياء باشا بعمل واحد.

طبعت مسرحية عبد الحق حميد طارق أو فتح الأندلس التي تحكي تأسـيس دولة الأندلس الأموية، وانهيارها، عام 1910 في القاهرة بترجمة فتحي عزمي، ثم طبعت الترجمـة مرتـين في عامي 1912، و1935. وقد ترجم إبراهيم صبري العمل نفسـه ثانية، وصدر في القاهرة عام 1959.

العمـل الثـاني المترجـم إلى العربية لعبد الحـق حميد مقبر يتألف مـن 295 مقطعاً شـعرياً مثمنـاً مـن ناحية الشـكل، وهو رثـاء تحدَّث فيـه عن مرض زوجته السـيدة فاطمة فترة طويلة، وموتها، وترجمه إبراهيم صبري أيضاً، وصدر في القاهرة في وقت متأخر، أي في عام 1979.

العمـل الثالث المترجـم إلى العربية لعبد الحق حميد هو مسرحيـة منظومة بعنوان ابـن موسـى أو ذات الجمال. وقد نـشر العمل بترجمة إبراهيم صـبري في القاهرة عام 1962.

أمـا نـص نامق كـمال المسرحي الذي يبرز مشـاعر البطولـة والوطنيـة الوطن أو سيليسـترة 1873، فقد صدر في الإسـكندرية عام 1898 بترجمة حسـين سـكوتي. ومن الملفت ترجمة أول عمل مسرحي تركي كُتب ومُثل بالمفهوم الغربي.

ويـرد في قائمتَـيْ أكمـل الديـن إحسـان أوغلـو (İhsanoğlu, 2006: 547) ومحمد هريـدي (ص 9) عمل منسـوب إلى نامق كمال بعنوان: عهـد الفتح، ولكنه لم يُعرف عنوانه الأصلي، وقد ترجمه إلى العربية المترجم المصري عبد العزيز أمين الخانجي.

تُرجم عملان من اللغة التركية بوصفها لغةً وسيطةً إلى العربية ترجمها نامق كمال من الفرنسية. أحدهما **الابنتان المفقودتان** *Kayıp İki Kız*، و**اللقاء بعد الشتات** *Ayrılıktan Sonra Kavuşma*. ولكنه لم يبين من هو كاتب هذين العملين في الفرنسية. ولم يُبين تاريخ طباعة العملين، ولكن المتوقع أنهما صدرا في فترة مبكرة.

ضياء باشا من بين أعلام فترة التنظيمات المهمّين الذين حظوا بالترجمة. إحدى أهم قصائد ضياء باشا المكتوبة بالأسلوب الكلاسيكي "ترجيع البند" ترجمت، وطبعت في القاهرة عام 1989. تعبّر القصيدة عن دهشة الشاعر إزاء الحياة التي يراها غامضة، ونَسَجَها عبر المتناقضات في جو ديني وتصوفي. وتتألف القصيدة من مئة واثنين وثلاثين مقطعاً، وكل مقطع من اثني عشر شطراً بحسب ما يفرضه الشكل الشعري (Akyüz, 2010; Kaplan, 2005).

ولا نرى من أسماء مرحلة "ثروة الفنون" أو "الأدب الجديد" (من 1896 إلى 1901 تقريباً) التي تُرجمت إلى العربية سوى جناب شهاب الدين. وقد صدر عمله الأدبي التجريبي الموسوم بـ **أوراق الأيام** *Evrak - Eyyam* في القاهرة عام 1960.

بحسب المعطيات المتوافرة لي فإن العمل الوحيد الذي ترجم إلى العربية من تيار "الفجر الآتي" هو خالد رفقي كاراي. فقد تُرجمت رواية كاراي **بنت يزيد** *Yezid'in Kızı*، وصدرت في القاهرة عام 1955، ويُعَدُّ أحمد هاشم، ويعقوب قدري قَرَه عثمان من بين أهم أسماء هذا التيار.

من بين الأعمال التي تنسب إلى مرحلة "الأدب القومي"، وترجمت إلى العربية شاعر نشيد الاستقلال محمد عاكف أرصوي. كتاب الشاعر **الظلال** *Gölgeler* هو أحد الكتب السبعة التي يتألف منها كتابه الشهير **صفحات**، ترجمه المترجم المصري صبري همام، وصدر في القاهرة عام 1953.

تطالعنا أربعة أعمال للكاتبة المعروفة في سنوات الجمهورية الأولى باسم "الأميرة قدرية"، وهي قدرية حسين ترجمت إلى العربية. صدرت روايتها الموسومة بـ **السراب**، وكتاباها المكتوبان بطريقة السيرة **سوانح الأميرة**، و**خواطر الأميرة** عام

1920، وكتاب السيرة عباسة بنت المهدي عام 1923 في القاهرة بترجمة عبد العزيز أمين الخانجي. وهناك احتمال كبير أن انتماء الكاتبة إلى الأرستقراطية المصرية وأسرة محمد علي باشا أدّى دوراً مهماً في ترجمة هذه الأعمال.

عندما ننظر إلى الأسماء اللامعة من التيارات الأدبية المذكورة أعلاه، نجد أنها لم تُترجم بعد إلى العربية. من اللافت عدم ترجمة شاعر القصيدة الموزونة على بحور الشعر الناجح توفيق فكرت؛ ورائد التقنية الروائية التركية الذي قدّم أولى الأعمال الواقعية الناضجة، وله مساهمات كبرى في الأدب الروائي والقصصي التركي خالد ضياء أوشاكليغيل؛ وأول كاتب رواية نفسية ناجحة محمد رؤوف. إضافة إلى ذلك، نرى كثيراً من الأدباء البارزين في تلك الفترة مثل حسين رحمي غوربينار الذي قدّم أكثر من أربعين رواية، وأحمد هاشم أحد أهم رموز تيار الفجر الآتي، ويعقوب قدري قَره عثمان أوغلو اللافت بسرده القوي وتقنياته السليمة في الرواية لم تُترجم أعمالهم إلى العربية بعد.

الأعمال الأدبية التركية في مرحلة ما بعد عام 1940 المترجمة إلى العربية

يُعَدّ ناظم حكمت أول من كسر قيود القافية والوزن المقطعي بـ "النظم الحُرّ" في الثلاثينيات؛ ما فتح الطريق للجيل الذي يليه كي ينظروا إلى الأدب عامة والشعر خاصة نظرة جديدة. والرؤى الحياتية الجديدة التي ظهرت إبان الحرب العالمية الثانية فتحت الطريق أمام تغييرات جذرية في مفهوم الفن. لقد بدأ التوجه لقضايا "الوطن" و"القرية" في الروايات والنصوص المسرحية. أصدر أورهان ولي كانيك، ومليح جودت آنداي، وأوكطاي رفعت مجموعة شعرية بعنوان غريب مطلقين حركة شعرية جديدة سميت "حركة الشعر الجديدة الأولى". كان هدفهم التقاط الموسيقى الداخلية للشعر، ولم يهتموا بالوزن والقافية بوصفها عنصرين موسيقيين خارجيين. عدّوا فن التلاعب بالألفاظ مؤذياً للشعر، ودافعوا عن ضرورة أن يكون مصدر الشعر هو اللاوعي. وقد تناولوا كل ما يتعلق بالحياة اليومية في موضوعاتهم الشعرية انطلاقاً من مفهوم "ضرورة أن يخاطب الشعر الناس".

بعد هذا التيار ظهر تيار سمّي "الحداثة الثانية"، ونادى شعراؤه بمفهوم "الشعر من أجل الفن"، وكتبوا شعراً أكثر تجريداً من الشعر السريالي، ومن هؤلاء الشعراء: إلهان برك، طورغوت أويار، أديب جانسيفار، جمال ثريا، إيجة آيهان.

ظهر تحول آخر في الرواية والقصة بتوجه واقعي اشتراكي. وقد تناول أولى أعمال هذا التيار رواية الأناضول الريفية، واشتغلت على قضايا حياة العمال والفلاحين، والصراع الطبقي، والإضراب عن العمل، وصراع الأرض والري.

يأتي على رأس ممثلي تيار "الواقعية الاشتراكية" في الرواية التركية كمال طاهر، أورهان كمال، يشار كمال، فقير بايكورت. ومن بين الكتاب المستقلين للفترة نفسها يبرز هاليكارناس باليكتشيسي [سمّاك هاليكارناس]، خلدون طانير، طارق بوغرا، أوكطاي آكبال، سليم إيليري، فيروزان، وأورهان باموك.

التوزيع وفق الكتاب المُترجمين

بحسب البحث الذي بين يدي، فإن عزيز نسين هو أكثر الكتاب ترجمة، إذ نرى لهذا الكاتب أكثر من ستين كتاباً مترجماً إلى العربية، وبعضها مختارات. يأتي ناظم حكمت في الترتيب الثاني بعد نسين بستة عشر عنواناً، ويأتي بعدهما أورهان باموك بأربعة عشر عنواناً، ويشار كمال بأحد عشر عنواناً، وأورهان كمال بثمانية عناوين، ثم أليف شفق، وأوكاي ترياقي أوغلو بخمسة عناوين، وكل من عبد الحق حميد، وقدرية حسين، ومظفر إيزغو بأربعة عناوين، وكل من عدالت آغا أوغلو، وآيفير طونتش، وجواد فهمي باشكوت، وغول إيريب أوغلو، وخلدون طانير بثلاثة عناوين، ومن الكتاب الممثلين في المدونة بعنوانين كل من خالدة أديب آديوار، أحمد حمدي طانبينار، أردال أوز، غاية بُورالي أوغلو، غونغور ديلمان، هاكان غونداي، مينة كيرك كناط، نامق كمال، نجيب فاضل كيساكوريك، نديم غورسيل، رشاد نوري غونتيكين، سركان أوزبورون، وتحسين يوجيل. وبقية الكتاب الواردين في المدونة يمثل كل منهم بعنوان واحد (انظر الجدول 1)

الجدول 1

توزيع الأعمال المترجمة وفق كُتّاب النص المصدر الذي ترجم لهم ثلاثة أعمال على الأقل

أسماء الكُتّاب	عدد الترجمات
عزيز نسين	62
ناظم حكمت	16
أورهان باموك	16
يشار كمال	11
أورهان كمال	8
أليف شفق	5
أوكاي ترياقي أوغلو	5
أحمد أميد	4
عبد الحق حميد	4
قدرية حسين	4
مظفر إيزغو	4
عدالت أغا أوغلو	3
آيفر تونتش	3
جواد فهمي باشكوت	3
غول إيريب أوغلو	3
خلدون طانير	3
خالدة أديب آديفار	3

عندما ننظر إلى الجدول، نرى أن بعض الأسماء "الكلاسيكية" أو المعاصرة لم تُترجم إلى العربية. فلم يُترجم إلى العربية بعد عمل العشق المحرّم *Aşk-ı Memnu* لخالد ضياء أوشاكليغيل، وأول رواية نفسية أيلول لمحمد رؤوف، والحسون *Çalıkuşu*

لرشيد نوري غونتكين، والآغا الصغير *Küçük Ağa* لطارق بوغرا، وإستانبول ثلاث حالات *Üç Istanbul* لمدحت جمال كونطاي.

من جهة أخرى لم تترجم إلى العربية أيضاً الأعمال المهمة التي نضعها بين هلالين، لآتيلّا إلهان مائدة الذئاب *Kurtlar Sofrası*، وكمال طاهر المحارب المتعب *Yorgun Savaşçı*، وصباح الدين علي يوسف الكويوجاكي *Kuyucaklı Yusuf*، وبيلغه كاراصو الدليل *Kılavuz*، وأوغوز آطاي غير القادرين على الوقوف *Tutunamayanlar*، وسيفغي صويصال ذات ظهيرة في يني شهير *Yeni Şehir'de Öğle Vakti*، ويوسف آتيلغان فندق الوطن الأم *Anayurt Oteli*، ومحمد إر أوغلو وسط القفر *Issızlığın Ortasında*، وسيلم إيلري طلقتا مسدس على خزانة جميل بيك شوكت ذات المرآة *Cemil Şevket Bey Aynalı Dolaba İki El Revolver*، ومراد أويوركولاك قوس حجري *Tol*، وإحسان أوكطاي آنار أطلس القارات الضبابية *Puslu Kıtalar Atlası*، وسما كايغوسوز أدعية نزلت مؤخّراً *Yeni Düşen Dualar*، وحسن علي طوبطاش متعة ذات ألف حزن *Bin Hüzünlü Haz*، وليلى أربيل يوم الظلام *Karanlığın Günü*.

وعلى الرغم من ترجمة بعض الأعمال لكتّاب مهمّين، فإن هؤلاء الكتّاب أيضاً أعمالاً مهمة لم تُترجم بعد، ومن هذه الأعمال التي تنتظر الترجمة دار للإيجار *Kiralık Konak* ليعقوب قدري قره عثمان أوغلو، والتمدد للموت *Ölmeye Yatmak* لعدالت آغا أوغلو، والموت العزيز الوقح *Sevgili Arsız Ölüm* للطيفة تكين. وهناك أيضاً الطبقة الوسطى *Orta Direk* ليشار كمال، ومحمد النحيف *İnce Memed* الذي ينتظر ترجمته من التركية مباشرة.

توزيع الترجمات بحسب النوع

كما يبدو من المدونة؛ فإن النوع الأكثر ترجمة من التركية إلى العربية هو الرواية بواقع 137 عنواناً. وإذا أدخلنا إلى هذا التصنيف روايات الأطفال فسيرتفع العدد إلى 143 عنواناً. تأتي القصة القصيرة ثانياً في الترتيب بواقع 55 عنواناً، تليها المسرحية بواقع

أربعـة وثلاثين نصاً، والذكريات بواقع خمسـة عشر عنوانـاً، وقصص الأطفال بواقع ثلاثة عشر عنواناً، ليأتي في النهاية الشعر بواقع 12 كتاباً (الجدول 2).

الجدول 2

توزيع الأعمال المترجمة حسب النوع الأدبي

النوع الأدبي	العدد
رواية	137
قصة قصيرة	55
مسرحية	34
ذكرى وخواطر	17
قصة قصيرة (للأطفال)	13
شعر	12
أخرى	11
رواية (للأطفال)	6
حكايات شعبية	4
رحلة	4
سيرة ذاتية	2
المجموع	295

شخصيات المترجمين

الأكثر ترجمة من التركية إلى العربية هو عبد القادر عبد اللي بواقع واحد وخمسين عنوانـاً. المترجـم مـن مواليـد إدلب في سـورية عـام 1957، أنهى تعليمـه الجامعي والماجستير في جامعة المعمار سنان بإستانبول عام 1984، إضافة إلى ذلك فهو يحمل ماجستير في تعليم اللغة العربية. كتب في كثير من المجلات والجرائد العربية في النقد الأدبي والتشـكيلي، وجمـع بعض مقالاتـه التشـكيلية في كتاب بعنوان فرشـاة صدر

عـام 2000، إضافة إلى ترجماته الواردة في المدونة؛ فقد ترجم كثيراً من المسلسـلات التركيـة المدبلجـة إلى العربية، وقد قدم لصاحب هذا البحث عند اللقاء به شـخصياً معلومات مهمة عن مجموع ما تُرجم من التركية إلى العربية.

يأتي محمد مولود فاقي في الترتيب الثاني بواقع عشرين ترجمة. ولد فاقي في مدينة اللاذقية السورية، يحمل الشهادة الثانوية، وغالبية الأعمال التي ترجمها لعزيز نسين.

يحل في المركـز الثالث بعدد الترجمات من الأدب التركي المترجم المصري صبري همام. من بين الكتب الستة عشر التي ترجمها؛ عددٌ من كتب الأطفال.

يأتي في المرتبة الرابعة المترجم السـوري جوزيف ناشـف، وهو من مواليد حلب لعام 1945. إضافة إلى عمله كمترجم فهو كاتب سيناريو، ومخرج، وممثل، وبحسب المعلومات التي استـقيتها مـن عبد القادر عبد اللي، هناك عـدد من المسرحيات التي ترجمها بهدف التمثيل، ومثلت من دون أن تطبع في كتب.

يـأتي المترجـم السـوري بكر صدقـي في الترتيب الرابع بحسـب عـدد الترجمات المقدمـة، فقد بلغت ثلاثة عشر عملاً. المترجم من مواليد حلب عام 1959، وقضى بعـض سـنوات طفولته في تركيـا. درس صدقي الاقتصاد في جامعـة حلب، وطور لغته التركية بجهوده الخاصة.

يحـل في الترتيب السـادس المترجم السـوري فـاروق مصطفى بواقـع أحد عشر عملاً، عاش في إستانبول سنتين بقصد الدراسة، ولم يكمل، وعاد إلى سورية، وعمل موظفاً في جامعة حلب.

يأتي بعده المترجم السوري فاضل لقمان جتكر، وهو من مواليد القنيطرة 1937، خريج قسم الأدب الإنكليزي في جامعة دمشق، وعرف بترجماته التي ترجمها لناظم حكمت.

ويتميز المترجم الأردني صفوان الشـلبي بعدد من المختارات لقصص قصيرة من الأدب التركي.

ولاحظنـا في المدونـة أن هناك بعض المترجمين لم يترجموا سـوى لعزيز نسـين. من هؤلاء جمال دورمش بواقع ثمانية كتب، وعبد الوهاب مدني بواقع ستة كتب، وأحمد إبراهيم بواقع خمسـة كتب، وهاشـم حمادي بواقع ثلاثة كتب عن الروسية، وفيصل نـور بواقـع ترجمتـين. وإليكم أسـماء المترجـمين الذين ترجموا سـتة أعـمال على الأقل (الجدول 3).

الجدول 3

التوزيع حسب المترجمين الذين ترجموا ستة أعمال على الأقل

المترجمون	الترجمات
عبد القادر عبد اللي	51
محمد مولود فاقي	20
صبري همام	15
جوزيف ناشف	14
بكر صدقي	13
فاروق مصطفى	11
فاضل لقمان جتكر	10
جمال درمش	8
محرّم شيخ إبراهيم	6
عبد الوهاب مَدَني	6

وكما يلاحظ، فإن المترجمين العشرة الذين شغلوا المواقع الأولى في الترتيب قدموا نصف الأعمال تقريباً. وهذا المعطيات تبين لنا أن إنتاج الترجمة من التركية إلى العربية تقوم به مجموعة صغيرة.

مساهمة مشروع تيدا

تيدا هي الاسم المختصر لـ "مشروع دعم نشر الأعمال الثقافية والفنية والأدبية التركية باللغات غير التركية"، وقد تأسست عام 2005. يدعم مشروع تيدا ترجمة الأعمال الثقافية والفنية والأدبية التركية الكلاسيكية والمعاصرة، وطباعتها وتوزيعها والتعريف بها في الدولة أو الدول التي تتكلم لغة الهدف في الترجمة لدى دور النشر المعروفة. تدعم وزارة الثقافة والسياحة الأعمال المقترحة للنشر وفق إطار هي تحدده.

بين عامي 2005 - 2015 دعمت تيدا 147 كتاباً لترجمته إلى العربية ونشره، وقد طبع منها عملياً تسعة وتسعون كتاباً، وما زالت الأخرى قيد الطباعة.

ونلاحظ من خلال المدونة التي جمعناها أن الكتب المترجَمة من العربية إلى التركية بعد عام 2008 حظيت كلها تقريباً بدعم من برنامج تيدا. وهذا يشير إلى الدور المهم الذي قام به مشروع تيدا بانفتاح الأدب التركي على العالم. خلال الفترة بين عامي 2005 - 2015 حظيت دور النشر المصرية بدعم تسعة وخمسين كتاباً، ودور النشر اللبنانية بدعم ثمانية وأربعين كتاباً، ودور النشر السورية بدعم خمسة وأربعين كتاباً، ودور النشر في دولة الإمارات العربية المتحدة بدعم ستة عشر كتاباً (الجدول 4).

الجدول 4

توزيع دعم مشروع تيدا حسب الدول العربية

البلد	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	المجموع
مصر	-	-	13	10	5	10	4	9	3	-	5	59
لبنان	-	-	-	2	5	2	7	11	10	5	6	48
سوريا	-	1	6	5	1	7	5	-	-	-	-	25
الإمارات	-	-	-	-	-	-	-	5	-	3	8	16

وكما هو واضح؛ فإن دور النشر دول شمال أفريقيا العربية مثل ليبيا وتونس والجزائر والمغرب، أو الشرق الأوسط مثل الأردن وفلسطين لم تحظ بالدعم. وباستثناء الإمارات العربية المتحدة لم تحظ أي دار نشر في مجلس التعاون الخليجي أو الدول العربية الأخرى بالدعم أيضاً. تشير هذه الحالة إلى انحصار الدعم في أربع دول عربية على الرغم من أهمية مشروع تيدا.

خاتمة

لقد تبين من خلال المدونة التي جمعناها من مصادر مختلفة أن هناك ما يقارب 300 عمل أدبي تمت ترجمتها من التركية إلى العربية، نصفها تقريباً مدعومة ماليًا من مشروع تيدا الذي تشرف عليه وزارة الثقافة التركية؛ إذ تتصدر الرواية النوع الأدبي الأكثر ترجمة إلى اللغة العربية، يليها القصة القصيرة والمسرحية والذكريات ثم الشعر.

كما لاحظنا أن هناك أسماء أدبية تركية مهمة لم يتم ترجمتهم لحد الآن إلى اللغة العربية مثل أوغوز آطاي الذي يُعدُّ نقطة تحول في الرواية التركية، وحسن علي توبطاش الذي يعدّه البعض "كافكا" التركي وغيرهما أسماء كثيرة. كما نلاحظ أن أهم الشعراء الأتراك المعاصرين - باستثناء ناظم حكمت وعدد من الشعراء المحافظين - لم يتم ترجمة أعمالهم إلى العربية بعدُ.

قامت مجموعة صغيرة من المترجمين بترجمة الأعمال الأدبية من التركية إلى العربية؛ الأمر الذي يتطلب مترجمين جددًا يأخذون هذه المهمة على عاتقهم، وتنظيم ورشات ترجمة أدبية محترفة لتدريب هؤلاء المترجمين.

لقد تناولت الدراسة الترجمة من التركية إلى العربية من حيث الكمية. أما نوعية هذه الترجمات فهي تحتاج إلى دراسات أخرى تقيم مكونات المدونة بتفصيل أكثر.

مشاكل الكتب المترجمة من العربية إلى التركية التي طبعت مع النص الأصلي: التجربة في المطبوعات العلمية مع مراجعة المخطوطات

عبدالله ديلك
عرافات آيدين
فروح أوزبلاوجي

المدخل: التعريف برئاسة مؤسّسة المخطوطات في تركيا

من المعلوم أنّ تركيا في مكتباتها التاريخية ومدنها القديمة تملك عددا كبيرا من المخطوطات الإسلامية. وهذه حقيقة؛ أنّ بوسيلة المخطوطات تـوارث الميراث الفكري للحضارة الإسلامية من العباسيين إلى السلاجقة والأيوبيين والمماليك والعثمانيين. وهذا التراث يحتوي على أمّهات الكتب في مجالات العلم والثقافة والفنّ؛ بحيث إنّ بلادنا تحتفظ بأنفس مجموعات المخطوطات وأكثرها تنوّعًا في العالم بأسْره. وهي متوزّعة على مكتبات المخطوطات المنتشرة في أنحاء تركيا، والتي يمكن أن نذكر على رأسها مكتبتي السليمانية وبايزيد في إسطنبول، والمكتبة الوطنية في أنقرة، ومكتبة المخطوطات في قونيا، وهي مفتوحة لاستفادة الباحثين. والحمد لله، ببركة هذا التّراث، وفي سبيل القيام بالواجب تجاهه تمّ في عام 2011 تدشين مؤسّسة تابعة لوزارة الثقافة، تُعنَى بشؤون المخطوطات هدفًا أوليًا لتأسيسها، تحت

اسم "رئاسة مؤسّسة المخطوطات"، ومقرّها داخل مجمّع مسجد السليمانية في إسطنبول وذلك لدعم التراث الفكري والثقافي والفني حول المخطوطات.

وفي هذا السياق لابد أن نشير إلى مصطلح المخطوطة: وهي كل مكتوب نُسِخ من قبل النسّاخ سواء كان الاستنساخ قبل ظهور الطباعة أو بعده. والمخطوطات من حيث ذاتُها هي كنز يتجسّم فيه التراث العلمي والفكري والفلسفي للتاريخ الإنساني. وهي الحافظة المطلقة لذاكرة الأمّة الإسلامية بلا مُنازَع، غيرَ مقيّدة بالقيود الجغرافية أو القومية.

وانطلاقًا من هذا الاعتبار فإظهار محتواها لورثتها بصفة عامة، باحثين كانوا أو من سواد الناس، يُعدّ من الواجبات العاجلة التي تفرض نفسها، إلى جانب حمايتها وعرضها.

ومن هنا نستطيع أن نشير مجملًا إلى الخَدَمَات الضرورية التي تستلزمها المخطوطات، وإلى ما نقوم به نحن:

الخدمة الضرورية الأولى؛ هي القيام بما يجب لحفظ المخطوطات من أجل إيصالها سليمة إلى الأجيال القادمة. فهذه المُهِمّة يتولّاها في الرئاسة قسم المعالجة والترميم.

والخدمة الضرورية الثانية؛ هي التنسيق الإداري بين مكتبات المخطوطات، وتوفير الأرضية التي تمكّن الباحث من الوصول إلى المخطوطات. وهذه الخدمات يُعنى بها من بين أقسام الرئاسة قسم المخطوطات والكتب النادرة.

وثمرةً لما سبق، فلا بدّ من الاضطلاع بمضمون المخطوطات وعرضه للناس عن طريق الترجمة والنشر. فهذه المُهِمّة هي وظيفة دائرة الترجمة والنشر للمخطوطات.

1. دائرة الترجمة والنشر

دائرة الترجمة والنشر تهتم بأمور الترجمة والنشر وطبق الأصل، خاصة المخطوطات العربية والعثمانية والفارسية في العلوم الإسلامية وثقافتها، وأيضا تهتم بحمايتها ونشرها بكل الطرق المناسبة. يخص إنجازات وأعمال دائرة الترجمة والنشر من عدة نواح. أولا: التميز العلمي في الترجمة والنشر وطبق الأصل. ثانيا:

تهتم "دائرة الترجمة والنشر" بترجمة ونشر المخطوطات/ الكتب العلمية التي تخدم العلم والمجتمع العالمي والمعرفة الإنسانية. ثالثا: تحتوي أمور "دائرة الترجمة والنشر" مواضيع مختلفة كعلم الكلام والمنطق والفلسفة والأدب والفن واللغة والتاريخ والفيزياء والكيمياء. رابعا: تحاول أن تضع معايير (standards) للترجمة من العربية، واستعمال اصطلاحات مناسبة في اللغة التركية. خامسا: تحاول أن تضع معايير للمطبوعات ككتابة اسم الكتاب بالتركية وكتابة اسم المؤلف، وتبيين وإفادة النص أو المخطوطة التي يترجم منها النص.

2. الخطوات للترجمة والنشر

وفي هنا ينبغي التوضيح عن وقت معاملة الترجمة والنشر:

أولا: تقديم الطلب من قبل المترجين والأكاديميين إلى مؤسسة المخطوطات.

ثانيا: تحليل وتثبيت الآثار المقبولة من قبل الهيئة المنشورات.

ثالثا: تكليف ترجمة كتاب أو مخطوطة لمترجم أو أكاديمي متخصص وله بحث (نحو تأليف، وأطروحة، وبحث عملي عن الكتاب أو مؤلفه)

رابعا: تسلم الترجمة من المترجم وتصحيحها من قبل خبراء المخطوطات. ويحاول أن يكون هذا الخبير له خلفية في اللغة العربية والترجمة وموضوع الكتاب (مثلا: ترجمة كتاب تاريخي يعطى إلى خبير متخرج من قسم التاريخ أو طالب درسات العليا في التاريخ)

خامسا: إذا دعت الحاجة لتفتيش الترجمة، سيقرر أكاديمي متخصص في موضوع الكتاب كمصحح (editor).

سادسا: تثبيت غلاف الكتاب واسمه باللغة التركية.

سابعا: طبع، ونشر، وتوزيع الكتاب إلى جهات معنية.

3. مشروع مكتبة الفاتح والمنشورات ضمن مكتبة الفاتح

نشرت في دائرة الترجمة والنشر من سنة 2011 حتى اليوم 62 كتابا. أهم الكتب التي نشرت مشروع مكتبة الفاتح. تم إعداد هذه السلسلة من قِبل رئاسة مؤسسة المخطوطات بتركيا، وهي بعنوان "مشروع مكتبة الفاتح". وتتضمن هذه السلسلة الآثار المخطوطة التي أُلفت أو نُسخت للسلطان محمد الفاتح خاصة، في مختلف المجالات العلمية. بعد فتح القسطنطينية وجعْلها العاصمة لم تقتصر الحركة العلمية التي بدأ بها السلطان محمد الفاتح على المؤسسات التعليمية فقط، بل شملت العلوم العقلية والعلمية والدينية أيضاً. والعثمانيون كانوا الخلفاء الطبيعيين للتراث العلمي الإسلامي. وهم قد أخذوا بعين الاعتبار وجهات النظر المختلفة المتعلقة بالمعرفة والعلوم المنتَجة في هذه الحضارة. إن عملية النسخ المذكورة تعتبر من أفضل النماذج للعقلية العلمية الإسلامية في المحافظة على التراث القديم وإعادة إنتاجه ودراسته. وهذه العقلية التي تعتبر المعرفة عبادة العقل وتقبل المعرفة النظرية بوصفها نِتاجاً مشتركاً للإنسانية بغضّ النظر عن الزمان والمكان والعرق والدين والسياسة التي أنتجت في إطارها. وصارت "مكتبة الفاتح" مكتبة مثلى لتلك العقلية العلمية. مشروع مكتبة الفاتح وصل إلى 9 كتب حاليا، ونتمنى أن يتجاوز 100 كتاب. الكتب التي نشرت في هذه السلسلة:

1. نصير الدين الطوسي، تحرير أصول الهندسة والحساب، (طبق الأصل) 2012.
2. أبو زيد البلخي، مصالح الأبدان والأنفس، (طبق الأصل – الترجمة) 2012.
3. ابن سينا، كتاب الشفاء الإلهيات 1، (طبق الأصل – الترجمة) 2014.
4. ابن سينا، كتاب الشفاء الإلهيات 2، (طبق الأصل – الترجمة) 2014.
5. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، (طبق الأصل – الترجمة) 2014.
6. صدر الدين قونوى، مفتاح الغيب، (طبق الأصل – الترجمة) 2014.

7. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (طبق الأصل – الترجمة) 2015.
8. الشهرستاني، الملل والنحل، (طبق الأصل – الترجمة) 2015.
9. شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، (طبق الأصل – الترجمة) 2015.

4. طبق الأصل

تطبع طبعة طبق الأصل تلك الكتب ذات القيمة التاريخية مثل النسخة التي كتبت من قبل مؤلف الكتاب أومخطوطة استنسخت لشخص مهم أو نسخة استنسخت من قِبَلِ خطاط مشهور. نموذج من نسخة كتبت من قبل مؤلف الكتاب: "يوسف صدقي المارديني، مسير عموم الموحدين شرح وترجمة كتاب إحياء علوم الدين، ج. 1، 2015" (من المقرر أن يتكون هذا الكتاب من 11 مجلدا).

وفي هذا السياق يطبع طبق الأصل لتلك الكتب التي استنسخت لسلطان. ولكن كيف نعرف أن النسخة استنسخت للسلطان خاصة؟ لهذا السؤال عدة إجابات. أولا: أن يكون في رأس الكتاب وسام في الغلاف الداخلي للكتاب يشرح فيها أن هذا النسخة رسمت لسلطان.

5. الكتب التي طبعت مع النص الأصلي (المطبوعات المترجمة من العربية)

ومن المنشورات الأخرى التي طبعت ضمن مكتبة الفاتح، الكتب التي ترجمت من العربية إلى التركية في دائرة الترجمة والنشر ويصل عددها إلى 18 كتابا:

1. أبو حامد الغزالي، معيار العلم (النص العربي – الترجمة)، 2013.
2. أبو الحسن العامري، كتاب الأمد على الأبد (النص العربي – الترجمة)، 2013.
3. قطب الدين الرازي، رسالة في تحقيق الكليات (النص العربي – الترجمة)، 2013.

4. المبشر ابن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم (النص العربي – الترجمة)، 2013.
5. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (النص العربي – الترجمة)، 2013.
6. يحيى بن عدي، تهذيب الأخلاق (النص العربي – الترجمة)، 2013.
7. ابن فورك، الإبانة عن طرق القاصدين (النص العربي – الترجمة)، 2014.
8. شمس الدين السمرقندي، قسطاس الأفكار (النص العربي – الترجمة)، 2014.
9. الفارابي، كتاب البرهان (النص العربي – الترجمة)، 2014.
10. علاء الدين القذروني، شرح أخلاق العضدية (النص العربي – الترجمة)، 2014.
11. إسماعيل مفيد اسطنبولي، شرح أخلاق العضدية (النص العربي – الترجمة)، 2014.
12. طاشكبري زاده أحمد أفندي، شرح أخلاق العضدية (النص العربي – الترجمة)، 2014.
13. القاضي صاعد الأندلسي، التعريف بطبقات الامم (النص العربي – الترجمة)، 2014.
14. القاضي البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار (النص العربي – الترجمة)، 2014.
15. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة (النص العربي – الترجمة)، 2014.
16. محمد أمين الأسكوداري، تلخيص تهافت الحكماء (النص العربي – الترجمة)، 2014.
17. الفارابي، كتاب الحروف (النص العربي – الترجمة)، 2015.
18. السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف (النص العربي – الترجمة)، 2015.

الخاتمة: تجارب الترجمة من المطبوعات المترجمة من العربية

أولا: لابد أن يكون المترجم شخصا متخصصا في موضوع الكتاب.

ثانيا: ينبغي أن يصحح ويفتش النص المترجَم من قبَل مصحح له خلفية في موضوع الكتاب.

ثالثا: تعين شخص كمصحح ومحرر (editor) إذا صعب أمر الترجمة على المترجم.

وأخيرا، والأهم، هناك حاجة قبل بدء الترجمة إلى تبيين النص المطبوع أو المخطوطة التي سيترجم منها لأن بعض المترجمين يعتمدون إلى النص الأسهل للترجمة. ويترجمون من عدة نصوص ولا يشيرون إلى الفروق بين النسخ. وحتى من الصعب في بعض الكتب المترجَمة أن يفهم: "مِن أي نص/ طبع ترجمت؟"

ما بعد الاستشراق: تحديات الترجمة الأدبية

إيزابيلا كاميرا دافليتو

ترمي مداخلتي هذه إلى التشديد على ضرورة تجاوز أي معالجة غرائبية أو منمطة عند ترجمة نصوص من الأدب العربي الحديث، وخاصة للروايات.

لقد كتب الكثير عن دور المترجم الأمين أو غير الأمين للنص، ولكن إذا كانت الترجمة في الماضي تعني، بحسب تعبير ديدرو (Diderot) في القرن الثامن عشر، نقل مفهوم من لغة إلى أخرى، فإننا اليوم مقتنعون تماما بأن الترجمة ليست مسألة لغوية فقط، بل ثقافية أيضا، أي إنها نقل المفاهيم والأفكار من ثقافة إلى ثقافة أخرى.

ما يعني أن المترجم ومترجم الأعمال الأدبية بخاصة، يجب أن يمتلك المهارة اللغوية. والأهم من ذلك أن يدرك البعد الثقافي للعمل الذي يقوم بترجمته.

في هذا السياق ترى الباحثة الكندية شيري سيمون (Sherry Simon) أن على المترجم أن يكون على دراية كاملة بلغة العمل الأصلية واللغة التي يترجم إليها أي أن يكون "graduated into speaking"، وأن يعرف تاريخ الكاتب والمشهد الأدبي تماما، وتشدد على استحالة اعتبار الكتاب مجموعة متجانسة أدبياً وفكرياً، وتنتقد الاتجاه الاستعماري في تجميع الأعمال الغرائبية في عمل واحد فريد في نوعه[1].

(1) Sherry Simon, *Gender in Translation, Cultural Identity and the Politics of Transmission*, Routledge, London and New York, 1996, pp. 146-7.

سأحاول في مداخلتي هذه أن أظهر إن كان المستشرقون أو المستعربون في وقتنا الراهن قد اعتمدوا هذا المفهوم لدى ترجمتهم الأدب العربي الحديث ومدى التزامهم إياه.

كما هو معروف؛ فإن الترجمات الأولى لنصوص الأدب العربي الحديث إلى اللغات الغربية قام بها الأكاديميون، ونشرت في إطار دراسات الاستشراق التخصصية، أي إن الترجمة من العربية كانت مقصورة على الأساتذة الجامعيين، وليس على المترجمين أو الأدباء كما هو الحال في الفروع الأخرى. وبالفعل تبدو الترجمات القليلة الأولى للأدب العربي التي قام بها المستشرقون الأوروبيون في القرن العشرين وكأنها أبحاث في علم اللغة وعلم اللغة الاجتماعي أكثر منها أعمالا أدبية بكل معنى الكلمة. وهناك من يقول إن الهمّ الأساسي لهؤلاء المترجمين أو بالأحرى المستشرقين الأوائل كان إظهار معارفهم الرفيعة المستوى، من خلال الحواشي والشروح في أسفل الصفحات المترجمة عوضا عن الاهتمام بكيفية ترجمة النص وإيصاله إلى القارئ العادي بسلاسة، وكأنهم يقدمون بحوثا علمية وليس ترجمات أدبية.

في إيطاليا مثلا، وعلى الرغم من جهد المستشرقين المرموقين الأوائل الذين اهتموا بالأدب العربي الحديث منذ القرن العشرين، ونشروا أبحاثا تخصصية عنه في مجلة الشرق الحديث (Oriente Moderno)، فإن الأدب العربي القديم والحديث والمعاصر لم يلق ما يستحقه من نشر ودراسة معمقة على قدم المساواة مع الآداب العالمية الأخرى، فبقي محصورا في نطاق الدراسات الأكاديمية. ومن جهة أخرى لم يكن من السهل على المستشرقين الإيطاليين القلائل، شأنهم شأن المستشرقين الغربيين عامة، العثور على دور نشر مستعدة لنشر أعمال اعتبرت "غرائبية" جدا، يصعب نشرها وتوزيعها على نطاق واسع، وإدراجها ضمن الأعمال الرائجة تجارياً.

أذكر هنا أن أول المستشرقين الإيطاليين الذين ترجموا عملا من الأدب العربي الحديث هو المستشرق الكبير كارلو ألفونسو نالينو (Carlo Alfonso Nallino) الذي

ترجم قبل مئة عام تقريبا، في سنة 1927، قصة لمحمود تيمور[1]، ونشرها على صفحات مجلته الشرق الحديث، فهو الذي أسسها وأدراها، ولا تزال تصدر وتعد أهم مجلة استشراق إيطالية حتى يومنا هذا. صحيح أنه تقيد في ترجمته الموفقة هذه بقواعد نشر الأبحاث العلمية، لكنه في الوقت نفسه، ساعد الباحثين آنذاك على معرفة أحد أكبر الكتاب المصريين.

بعد عدة سنوات نشر فرانشيسكو غابريلي (Francesco Gabrieli)، أحد أعمدة الاستشراق الإيطالي، ترجمة مختارات قصصية لأدباء مصريين وقدم للقارئ الإيطالي أعمالا لمحمد ومحمود تيمور، وجرجي زيدان، وتوفيق الحكيم، وطه حسين[2]، وبعد بضع سنوات، أي في عام 1945، نشر مختارات من مقالات مي زيادة[3].

من المستشرقين الإيطاليين الآخرين أومبيرتو ريزيتانو (Umberto Rizzitano) الذي انهمك في ترجمة النصوص الأدبية إلى جانب اهتمامه بالدراسات اللغوية؛ فترجم في عام 1945 رواية زينب المشهورة للكاتب محمد حسين هيكل[4].

وللعثور على ترجمة عمل آخر لكاتب عربي كان علينا الانتظار عشرين عاماً، أي حتى 1965 عندما ترجم أومبيرتو ريزيتانو نفسه عملاً من الأدب العربي. فكان العمل المختار هذه المرة هو الأيام لطه حسين[5]. وقد ترجمه وفق قواعد الترجمة الحديثة، وأشار في مقدمة ترجمته إلى قدرات المستعربين الغربيين الأوائل المحدودة في الترجمة والذين "لم يوفقوا، رغم سعيهم في الحفاظ قدر الإمكان على أفكار

(1) *'Amm Mitwalli, Il mahdi atteso*, translated by C. A. Nallino,"Oriente Moderno", VII, 1927, pp. 391-400.

(2) F. Gabrieli, *Narratori egiziani*, Milano, Garzanti, 1941.

(3) Mayy Ziada, *Luci ed ombre*, edited by F. Gabrieli, Roma, I.T.L.O., 1945.

(4) F. Gabrieli, *Narratori egiziani*, Milano, Garzanti, 1941; Haykal Muhammad Husayn, *Zeinab*, translated by U. Rizzitano, Roma, I.T.L.O., 1944; Mayy Ziada, *Luci ed ombre*, edited by F. Gabrieli, Roma, I.T.L.O., 1945.

(5) Taha Husein, *I giorni*, translated by U. Rizzitano, Roma, Istituto per l'Oriente, 1965.

الكاتب في نقل كل أطياف الأسلوب العربي وتموجاته المرتبطة بسمات اللغة العربية الإبداعية "[1].

وقد أرجع ذلك إلى طبيعة اللغة العربية التي تتميز عن اللغة الإيطالية واللغات الأوروبية عامة بكثرة الوصف والاعتماد على المترادفات والتكرار، هذا ما يشكل عقبة للمترجم الأمين للنص، ويجعل ترجمته مصطنعة ومتكلفة ومعقدة بالنسبة إلى القارئ الأوروبي. وهذا ما يعلل انصراف الناشرين الغربيين عامة عن نشر ترجمات للأدباء العرب ويفسر، ولو جزئياً، الفترة الزمنية الطويلة التي احتاجت إليها أوروبا لترجمة الأدب العربي الحديث على نحو ممنهج. وإذا كانت الترجمة الأكاديمية تفرض إدراج عدد محدد من الحواشي والتوضيحات النقدية والدراسات المعمقة على شكل مقدمات أو تمهيدات للعمل المترجم؛ فإن سوق النشر العالمي كان يطالب بمراعاة معايير أخرى مختلفة تماما.

من جهتي، ولأني لم أحصل على تأهيل في الترجمة بكل معنى الكلمة؛ إذ تلمذت على يد مستشرقي تلك الحقبة، أتت ترجماتي الأولى "أكاديمية" و"غير أدبية"، وأفرطت من دون شك في استخدام الحواشي بوصفها أبسط وسيلة لتجاوز مشكلات دلالية الألفاظ، ولكن لحسن الحظ أن المترجم يتطور وينضج هو أيضا.

عندما نشرت أول ترجمة لقصتين للكاتب فؤاد التكرلي في مجلة الشرق الحديث في السبعينيات[2]، تقيدت بقواعد النشر في المجلة، وحولت الترجمة إلى شبه بحث تخصصي؛ بسبب كثرة التوضيحات والتفسيرات ذات الطابع التاريخي والسياسي، والتي كان يمكن الاستغناء عنها. آلمني ذلك، وشعرت ببعض الذنب تجاه الكاتب، ولكنني صححت الوضع بعد عشرين عاما، وأعدت نشر القصتين، وأدرجتهما في كتب في متناول الجميع بعد أن راجعتهما وخففت من تعقيد ترجمتهما[3].

(1) Ibid., *Introduction*, p. 35.

(2) I. Camera d'Afflitto, *Una novella di Fu'ād al-Takarlī*, in "Oriente Moderno", LIV, 1974, pp. 53-59; *Un oscuro dramma familiare in un racconto dell'iracheno Fu'ād al-Takarlī*, in "Oriente Moderno", LIX, 1979, pp. 685-690.

(3) Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa* (Saying almost the same thing), Milano, Bompiani, 2003.

تعود المشكلة الأساسية في الماضي إلى أن المترجم المستشرق عامة لم يأخذ في عين الاعتبار القيمة الأدبية الكامنة في النص. كما أنه، وعلى عكس المترجمين المعاصرين، لم يشعر ربما بالرغبة في تقريب القارئ الأوروبي من أدب مكتوب بلغة يجهلها غالبا، ومساعدته على تذوقه وفهمه[1].

فكل ما لا يصدر عن أوروبا عُدّ ولا يزال يُعَدُّ في معظم الحالات، غرائبيا وبعيدا كل البعد منا، فنحن في إيطاليا مثلا نتناسى أن العرب المتوسطيين أقرب إلينا جغرافيا وثقافيا أيضا من سكان شمال أوروبا كالسويديين الذين يُترجم الكثير من أعمال كتابهم اليوم. رغم ذلك؛ نلاحظ تحولا إيجابيا في الوقت الراهن، فقد زاد الاهتمام بالنص المترجم، بل تعد الترجمة اليوم إعادة لكتابة النص، وهذا ما يؤكده الكاتب الإيطالي أومبرتو إيكو في ضرورة السعي لأن تصبح الترجمة حصيلة اختيار وتأويل مستمرين.

فبرأيه "تكتسب مسائل الكفاءة الدلالية للألفاظ في عملية الترجمة كاستخدام المعاني المماثلة والاقتصار على المعنى الحرفي والعلاقة بين التعبير والمضمون أهمية حاسمة تجعل الفصل بين علمي الدلالات اللفظية والترجمة أمرا مستحيلا"[2].

فقبل عقدين أو ثلاثة عقود كانت بعض الكلمات الشائعة اليوم غامضة بالنسبة إلى القارئ، خاصة وأن الهجرة واندماج المهاجرين في المجتمع الإيطالي ظاهرة حديثة العهد. فعلى سبيل المثال؛ كلمات مثل "حجاب"، و"نقاب"، و"كباب"، و"رمضان"، و"حمام"، و"سوق"، و"إمام"؛ كانت تتطلب من المترجم جهدا هائلا لنقلها إلى لغته. أما اليوم فقد أصبحت هذه الكلمات شائعة ومتداولة في الحياة اليومية في كل أوروبا، ولم يعد من الصعب ترجمتها. رغم ذلك ففي اللغة العربية كلمات تعبر عن مشاعر معينة؛ كالغربة، أو تشير إلى عوامل تاريخية وسياسية؛ كالانتفاضة

(1) *The Translation of Contemporary Arabic Literature in Europe*, Toledo, Cuadernos numero 2, Escuela de Traductores, 1999.

(2) *Umberto Eco conversa con Siri Nergaard*, "Quaderni di Libre e riviste d'Italia" 59, Roma, Ministero per i Beni e le Attività culturali, 2008, p. 66.

والنكبة والنكسة والجهاد؛ لا تزال مجهولة للقارئ الغربي وتتطلب ترجمتها شرحا وتفسيرا.

وهنا تظهر مشكلة أخرى؛ لأن بحث المترجم المستمر عن السلاسة قد يجره إلى تبسيط النص وتحويله إلى كلمات فارغة. فالمطلوب من المترجم إذاً أن يحافظ على توازن دائم، وأن يعرف كيفية تغيير أو تبديل اللهجة للوصول إلى نقطة التقاء بين الأسلوب الأكاديمي والكتابة المبسطة الملائمة للجميع، بين الأمانة اللغوية من جهة ومتطلبات السوق من جهة أخرى. وبسبب بحث المترجم المستمر عن هذا التوازن هناك من يشبهه بالبهلوان (funambolo)[1].

واليوم فإن الشرط الأساسي المطلوب من أي عمل أدبي أجنبي هو أن يكون مترجما ترجمة جيدة، فكما هو معروف، قد تحكم الترجمة الجيدة أو السيئة لعمل ما على مؤلفه بالنجاح أو الفشل في بلد ما. هكذا قد يقابل عمل ما بإعجاب كبير في فرنسا مثلا وقد يتم تجاهله تماما في بلد آخر، وذلك بسبب ترجمته السيئة. هناك حالات نجد فيها نصين لا علاقة لأحدهما بالآخر في بعض أجزائهما، بل يرويان قصتين مختلفتين تماما.

فإذا قارنا مثلا بين ترجمة رواية المتشائل لإميل حبيبي في اللغات الثلاث: الإيطالية والفرنسية والإنكليزية لاحظنا أن الترجمة الفرنسية الصادرة عن "غاليمار" (Gallimard) أشهر دار نشر فرنسية، تروي في بعض المقاطع قصة مختلفة تماما عما ورد في النص الأصلي أو في الترجمتين الإيطالية والإنكليزية[2].

وقد تكون الصعوبات المرتبطة بالترجمة الاستشراقية أو الحديثة، اللغوية الحرفية أو الموجهة للجميع، هي السبب في عدم حصول الأدب العربي في أوروبا على حقه من التقدير والشهرة.

---

(1) Yamsina Melaouah, *Traduzione fra arte e mercato*, in *Le giornate della Traduzione letteraria*, "Quaderni di Libri e riviste d›Italia" 59, cit., p. 130

(2) إيزابيلا كاميرا دافليتو، الترجمة عن النص غير الأصل: سوء الفهم وإشكاليات الترجمة وتفاعل الثقافات، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2004، ص 162ـ163.

وهـذا ما كتبتـه مرارا خلال العقديـن الأخيرين واليوم، وعـلى الرغم من نجاح أعـمال قليلة مثل رواية علاء الأسـواني عمارة يعقوبيـان، أو روايات نجيب محفوظ، وخاصة بسـبب حصوله عـلى جائزة نوبل للآداب، وحالات اسـتثنائية أخرى، فإن الوضـع بقـي على حالـه. تكفي زيـارة أي مكتبة كبـيرة في روما أو باريـس أو لندن لندرك أن الكتاب العرب غائبون أو شبه غائبين، رغم كثرة الأعمال التي تترجم من العربية اليوم في كل مكان[1].

وفي كافـة الأحـوال فإن الكتب المترجمة عـن العربية والمنشـورة في أوروبا حاليا، شـهدت زيادة كبيرة مقارنة بالماضي، فلماذا لا تزال الفكرة النمطية السـلبية المسـبقة سـائدة حتـى يومنا هذا؟ فمـن المفارقات هنـا أن زيـادة المعلومات المتاحـة للقارئ العادي بفضل المطبوعات والمنشـورات المتوفرة في المكتبات وعلى شبكة الإنترنت لم تغير نظرته للعالم العربي مقارنة بالماضي، والأسوأ من ذلك أنه لا يزال يحتفظ بنظرته النمطية المسبقة تجاه الثقافة العربية والعالم العربي إجمالا.

لقـد بقي الأدب العربي مجهولا حتـى الثمانينيات أو على نحو أدق؛ حتى حصول نجيـب محفـوظ على جائـزة نوبل لـلآداب، واليـوم تشـجع الجوائز الأدبيـة العربية والعالميـة سـوق الطباعة والنشر على إصـدار المزيد من الكتـب المترجمة، خاصة وأن بعض الأعمال حققت نجاحا تجاريا كبيرا، فلماذا يعدّ الأدب العربي حتى اليوم بعيدا كل البعد وغرائبياً؟

سؤال قد تكون الإجابة عليه من اختصاص المؤرخين والمعلقين السياسيين. لقد بذل الجيل السـابق من المسـتشرقين والجيل الراهن من المسـتعربين كل ما بوسعهم، لكـن إصدار الأعمال المترجمة عن العربية يخضع لقوانين السـوق المرتبطة بسياسـات دور النشر وللنظرة العامة تجاه عالم ارتبط بوقائع مأسـوية، للأسـف. ولهذا السـبب يتم البحث كثير من المرات عن أعمال يسهل تسويقها وتعزز الأفكار القديمة المسبقة عوضا عن التشكيك بها ومناقشتها.

(1) www2.univ-paris8.fr/T3L/.../R._Jacquemond.pdf.

وفي الختام؛ ليس لي إلا أن أقول إنه لا يكفي حساب عدد الترجمات[1] للدلالة على وجود تبادل ثقافي حقيقي، فما يجب أخذه في عين الاعتبار هو مدى التأثير الذي تركته الأعمال المترجمة في القارئ الأجنبي. لأننا فقط من خلال الثقافة ومعرفة أدب الآخرين يمكننا تنفيذ حوار حقيقي بين الثقافات؛ الأمر الذي نحن بحاجة إليه اليوم في عالمنا هذا.

(1) للحصول على فكرة عن عدد الأعمال الأدبية العربية التي ترجمت ونشرت في إيطاليا حتى الآن، يمكن زيارة الموقع:

www.arablit.it

حيث يتم الإبلاغ عن جميع الترجمات التي نشرتها دور نشر إيطالية في ما يقرب من مئة سنة.

الترجمة قراءة مقيدة:
شخصية سانتياغو بين همنغواي وصالح جودت

شكري مجاهد

مقدمة

هـذه قـراءة في ترجمة الشـاعر والأديـب المصري صالـح جودت لنص إرنسـت همنغـواي *The Old Man and the Sea* [1] الـذي نقلـه إلى العربيـة بعنـوان **العجـوز والبحر**[2]، ونشر في سلسـلة روايات الهلال واسـعة التوزيع في عام 1974. وتنطلق قـراءتي مـن افـتراض أن الترجمـة الأدبيـة تنضوي تحت مظلـة الأدب المقـارن الذي تكشف دراساته عن توازيات وتقاطعات ثقافية ما كانت لتظهر لو قرأت النصوص بلغاتها الأصلية فحسـب. ويوحي عنوان الدراسـة بأمرين مترابطين؛ أولهما، أن كل ترجمـة قـراءة مقيدة. وثانيهـا، أن مهمة الباحث المقـارِن أن يضع يـده على العوامل المقيدة، ويسـتقصي طبيعتها، ثـم يقدم تأويلًا للنص على ضوء هذا الاسـتقصاء. أما وصف "مقيدة" فيشير إلى أثر العوامل اللغوية والثقافية التي تميز النص المترجم من النص الأصلي.

(1) Ernest Hemingway, *The Old Man and the Sea* (New York: Scribner Paperback Fiction, 1995).

(2) إرنسـت همنغـواي، العجوز والبحر، ترجمـة: صالح جودت، روايات الهـلال، القاهرة، العدد 307 (1974).

لرواية همنغواي ترجمات أخرى، لكن اختيار نص صالح جودت كان لأن المترجم نفسه أديب شهير، يكاد مذهبه الأدبي يتناقض مع مذهب همنغواي؛ ما يجعل عملية الترجمة أشد تحديًا للمترجم، وأكثر كشفًا للباحث المقارن.

تتقيد قراءة جودت لنص همنغواي على الأقل بثلاثة عوامل متداخلة: 1 - معرفة منقوصة (أو تجاهل متعمد) بعالم همنغواي القصصي وما يحكم أسلوبه من مبادئ. 2 - فرض مذهب أدبي على نص همنغواي لا يتوافق مع معتقداته المتجسدة في نصه، والمعلنة على لسانه، والشائعة في الكتابات النقدية عن أعماله؛ أهمها، موقفه من الصورة والمجاز، ووجهة النظر السردية، والمستوى اللغوي الذي يتجلى في اعتقاد المترجم أن العربية الفصحى المتأثرة بلغة القرآن والشعر العربي القديم يمكن (أو يجب) أن تُستخدم، بغض النظر عن سياق النص الأصلي ومستواه اللغوي. 3 - قراءة متعجلة لأجزاء ذات دلالة كبيرة في النص الأصلي أدّت إلى تغيير "الرسالة" المتضمنة في لغته تغييرًا يتناقض معها جوهريًا أحيانًا. ولا يمكنني استبعاد قرارٍ واعٍ تغييرَ هذه الأجزاء بغرض تكييف النص مع الثقافة المنقول إليها أو "الاستيلاء على النص". وسيتم دراسة هذه العوامل المقيدة في ضوء رؤية همنغواي الكونية التي تتجسد قصصيًا في الرواية، عن طريق مقارنة أجزاء ذات دلالة خاصة منتقاة من النص المترجم مع الأصلي، وإبراز ما أحدثته هذه الإجراءات الترجمية المكيفة من أثر في النص المنتج.

المشهد الافتتاحي: ضبط النغمة النصية في الفقرة الافتتاحية

تحوي الفقرة الافتتاحية مفاتيح الشكل والمضمون الرئيسة في النصين قيد الدراسة. يبدأ جودت "روايته" مصورًا سانتياغو في أجواء أقرب إلى العربية المسلمة منها إلى اللاتينية الكاثوليكية غير المتدينة، على المستوى التعبيري على الأقل:

"كان الرجل قد بلغ من الكبر عتيًا [...] ولكنه لا يزال رابضًا في زورقه، وحيدًا، يطلب الصيد في خليج "غولد ستريم" [يقصد غلف ستريم]. وقد عبرت به حتى الساعة أربعة وثمانون يومًا، لم يجُد عليه البحر خلالها بشيء من الرزق".

تنشئ افتتاحية جودت علاقات مختلفة تمامًا بين عناصر النص القصصي، وتخلق جوًا يكاد يتناقض مع ما يبدو في نص همنغواي واضحًا، وكان موضع تصريح منه ومن نقاده، حتى صارت علامات مميزة لعالمه القصصي لا سيما في هذه الرواية. إن اختيار عبارة "بلغ من الكبر عتيًا" مقابلًا للجملة البسيطة "He was an old man" تثبت أن المترجم عزم على استخدام مستوى لغوي لا يتوافق مع ما يستخدمه الروائي الأصلي المعروف ببساطة اللغة وقصر الجمل. فكما هو واضح ليس في الجملة الإنكليزية أي إحالات ثقافية بادية. أما النص العربي فهو اقتباس مباشر من النص القرآني لا يخطئه قارئ عربي من سورة "مريم" عن النبي زكريا عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴾. [مريم: 8].

ولا ينفصل الجزء المقتبس هنا عن سياق علاقاته؛ فإن زكريا (عليه السلام) يواجه كبر السن والعقم ويطلب العون من ربه. وسانتياغو لا يشير إلى كبر سنه بوصفه معوقًا، بل إنه يؤكد قوته وخبرته ويواجه عقم مساعيه، ولكنه لا يتوقف عن الذهاب إلى البحر من دون انتظار عون من أحد ولا حتى الرب أو القديسين.

يضع جودت "سانتياغو" لغويًا في موضع المفعول به من دون ضرورة لغوية كما في "عبرت به حتى الساعة..." و"لم يجُد عليه البحر خلالها بشيء من الرزق". تواجه هذه المفعولية صياغةَ همنغواي الفاعلية "He had gone eighty-four days without taking a fish"، كما يضعه في موقف الطالب المتذلل، وليس الآخذ القوي، فهو ينتظر "الجود" و"الرزق"، وهو الذي يقاتل لاقتناصه في نص همنغواي. يربك جودت علاقات التعدي النحوي، وبذلك يربك مفهوم المسؤولية والاختيار. فالبحر أو الطبيعة في نص همنغواي ليس بسيدٍ يجود، وليس سانتياغو متلقيًا شاكرًا، وليس

لمفهوم الجود والرزق مكان في هذه الرواية التي تعتمد علاقات تكاد تكون داروينية لـولا حس الجمال والتقدير والاحترام الذي يبديـه الصياد تجاه مـا يصطاد. ويثبت جـودت هذه العلاقة مرة أخرى عندمـا يذكر أن الغلام "ذهب يعمل في زورق آخر جاد البحر على ذويه بثلاث سمكات طيبات...".

ومن أهم مظاهر دفع الشخصية الرئيسة إلى محل المفعولية؛ منح الراوي حضورًا أوضـح كثيرًا في النص العربي منـه في النص الإنكليـزي. فإضافات مثـل "لكنه لا يـزال رابضًا" تنشـئ علاقـة تناقض بسـبب "لكنه" وهـي في الإنكليزيـة and (و)، وبقيـة الإضافة تـبرز هذا التناقض الذي يوصله الـراوي صاحب الرأي، وهو ليس كذلـك في النص الأصلي الذي يـكاد يكون واصفًا وحسـب. وكأن جودت قد قرر ملء فراغات النص التي تركها همنغواي عمدًا لتفاعل القارئ، وعبّر عن المسكوت عنه المقصود منه توسـيع دور القارئ، ومن ثَمّ أفق القراءة؛ ليعيد المؤلف إلى موضع لا يحتله في عالم همنغواي، هو موقع المفسر المعلق الشـارح. وفي هذا إلغاء صفة مميزة في نثـر همنغـواي، وهـو اقتصـاد التعبـير أو (understatement) على مسـتوى الجمل والتركيب الروائي الذي يتجلى في صورة جبل الجليد الشهيرة.

علاقة سانتياغو بالغلام ومجتمع الصيادين

تؤثـر إضافـات جودت وتعبيراته، المتسـقة تمامًا مع موقف الشـارح الذي منحه الراوي، في علاقة سانتياغو بالغلام، فإذا بالجملة الخبرية المباشرة البسيطة "The man had taught the boy to fish and the boy loved him."، تتحـول في نـص جـودت إلى "كانت كلمات الغلام آية عرفان الجميل، فقد كان يحب العجوز، لأنه هو الذي لقنه أصول مهنة الصيد".

إن طـرح العلاقة على هذا النحو تقوم على العرفان، وهو ما قيد أفق التفسـيرات أمـام القارئ، كما أن اسـتخدام "آية" (برغم أن معناها هنـا علامة) تعزز جو النص الديني. وإن اسـتبداله كلمة التعليل "لأنه" بكلمة "and" (و) تسلب القارئ فرصة

التفكير أو تفترض عجزه عن إدراك سبب العلاقة الوثيقة. وإن ترجمة "taught him to fish" ببساطتها البادية إلى "لقنه أصول مهنة الصيد" هي ما يبرر، في ظن المترجم، علاقة الفضل، وهي غير قائمة تصريحًا في نص همنغواي، بل العلاقة التي تؤكدها الشخصيتان هي زمالة المهنة. وكأن أفق العلاقات الإنسانية لدى جودت لا يسمح بغير تراتبية المعلم والصبي التي تستتبع العرفان، والعنصران منفيان عند همنغواي. ويقوي جودت هذا الانطباع عندما يتدخل بإضافة جملة لا أصل لها في نص همنغواي وهي "ولكن العجوز لم يطق هذه المنّة"، أي عرض الغلام العودة للعمل مع الشيخ.

أما من حيث الأسلوب؛ فيتجاهل جودت جمل همنغواي القصيرة المتروكة بلا كلمات صلة عمدًا، فيتدخل بإنشاء الصلة باستخدام كلمات مثل "لأنه" و"لذلك"، متجاهلًا تعمد الكاتب خصم جزء تقليدي من دور الكاتب، وإضافته إلى دور القارئ لخلق جو من القراءة التفاعلية في النص.

يتعامل جودت مع نص همنغواي تعامل المحرر، وكأنه يعد رواية "لتصلح" للقارئ العربي، فإذا به يغيّر في ملامح رئيسة من النص مع فرض وصاية على القارئ العربي. يقسم همنغواي/ سانتياغو بين الصيادين بعنصر "الإيمان" من دون أن يحدد لقارئه الإيمان بماذا أو بمن. فهناك المؤمنون، ومنهم سانتياغو والصيادون الأكبر سنًا. وغير المؤمنين، ومنهم والدا الغلام "مانولين" والصيادون الأصغر سنًا، و"مانولين" الطفل من المؤمنين.

ويلمح همنغواي إلى فهم الصياد الشيخ في جملة بسيطة التركيب: "[...] many of the fishermen made fun of the old man and he was not angry."، يجري جودت تحويلات على الجملة تعزز تجاهله لدلالات بنية نص همنغواي على مستوى الجملة والفقرة:

"ووقعت على العجوز أنظار جماعة من شباب الصيادين، واتخذت منه مادة للتندر والضحك. على أنه لم يغضب مما يصنعون".

كالمعتـاد؛ يتعزز محل المفعول به سـانتياغو إلى مفعول به، وتتم المبالغة في ما يفعله الصيـادون، كـما يظهر من عبـارة "واتخذت منه مادة للتنـدر والضحك"، ثم التعبير المضاف "مما يصنعون".

وفي هذا التزيد في التعبير نفي لما يتمتع به سانتياغو من تسامح تلقائي وفهم.

يسـتمر تزيد جودت الأسـلوبي وفرضه نفسـه راويًا شـارحًا في هـدم بنية النص اللغويـة وما يسـتتبعها إلى ثلاث كلمات هي: "sad"، من علاقات بين الشـخصيات والمفاهيم الحاكمة للنص فيحيل كلمة "أسـى ورثاء وإشفاق"، فيحول علاقة الفهم والتعاطـف المبنيـين على الخبرة إلى علاقة الراثي بمن يسـتحق الرثاء، على ما في ذلك من تحقير لشأن سانتياغو الذي يعتز بإيمانه بقدرته وفهمه لتقلب الأوضاع. ويدخل جودت هؤلاء الصيادين في موقف الممنوحين الذي أثبتته كلمات "الجود" و"الرزق" في الفقرة الافتتاحية فيحول تعبيرًا موضوعيًّا بسـيطًا وهـو: "Steady good weather" عـن طريق إضافة كلمة "نعمة" إليه، فتتخذ صـورة الصيادين صفة التدين، وهو ما ليـس في النـص. وهكذا يحدث جـودت تغيرات دالة تحولية في العلاقات الإنسـانية وفي الرؤية الكونية الحاكمة للنص منذ بدايته.

علاقة سانتياغو بالطبيعة وإخوته من مخلوقاتها

تفـرض لغة جودت عليه قيودًا تمنعه من تمرير رسـائل نـص همنغواي؛ ما يعطي القارئ العربي تصورًا عن شـخصية بطل الرواية ومعتقداته والجو الذي يعيش فيه؛ يستند إلى لغة جودت وتصوراته أكثر مما يستند إلى همنغواي ونصه.

في ترجمـة الفقـرة التي تبـدأ بالجملة التاليـة عنصران مهمان، تـدل ترجمتها على ما طرحنا من رأي:

"Why did they make birds so delicate and fine as those sea swallows when the ocean can be so cruel? She is kind and very beautiful. But she can be cruel and it comes so suddenly[...]."

يستبعد جودت صيغة المبني للمعلوم في "they make"، ويستخدم فعلًا مبنيًا للمجهول "خُلقت"، وهو كذلك يستخدم الماضي والجملة الأصلية مضارعًا، وكأن جودت لا يجرؤ على انتهاك القيود الثقافية في العربية، في ظنه، فيقول: "يجعلونها" من دون تحديد للمشار "إليهم"، كما هو محدد في الأصل، وهو يسحب هذا على المحيط، وهذا ليس في النص الأصلي. العنصر الثاني هو تأنيث ما لا يؤنث في العربية. فالجملة الإنكليزية تصر على الإشارة إلى المحيط بصفة التأنيث، فتكررها ثلاث عشرة مرة، أما الترجمة فتستخدم التأنيث مرتين فقط، وهذا يفرض على المترجم إجراءات إعادة صياغة أو تكييف، فيضيف جملة لوصل فقرتين يراهما تحتاجان إلى الوصل "كان العجوز يعشق البحر"، ويتزيد في التعبير في "وله" ويخلط بين سمة في اللغة الأسبانية "in Spanish"، والشعب الأسباني "على طريقة الأسبان"، رغم أن الصياد كوبي. وهكذا يحدث التضارب والارتباك في الجملة. يعبّر اتساع استخدام سانتياغو المؤنث عن حبه الدائم للبحر، ويعبّر استخدام شباب الصيادين للمذكر أحيانًا عن عدم فهمهم لأنوثتها التي تتأثر شهريًا بالقمر كما تتأثر المرأة، بحسب ما يقول سانتياغو، فيجعلون البحر ذكرًا يصارعونه. لكن جودت جعل سانتياغو يستخدم المذكر في الإشارة إلى المحيط، وبذلك ضمه إلى الصيادين الصغار الأقل خبرة الذين لا يفهمون طبيعة البحر الأنثوية.

يتسق هذا الفهم للبحر مع فهمه للحظّ وطبيعة العلاقات بين المخلوقات. يسحب جودت رؤيته الدينية للكون التي تتبدى في اختيار كلمات "الجود" و"الرزق" على غير البشر، فالطائر ذو "الجناحين الطويلين [...] اقترب من سطح الماء 'يلتمس رزقه'". وتتعزز هذه الرؤية باستخدام مفهوم "الالتماس" الذي ينشئ علاقة تراتبية، ينتظر الملتمس المنح من قوة أعلى. أما في عالم همنغواي، فالطائر لا يلتمس بل "يعمل":

"The long-winged bird...was working now, low over the water."

هذه العلاقة التي تنشئها اختيارات جودت تبدد التلميح بالتوازي بين ما يسعى له الصياد وما تسعى له الطيور الصيادة. فالشيخ يسعى وراء سمكة كبيرة وكذلك الطائر، حتى إن الصياد يقول مخاطبًا الطائر ونفسَه، كما سيظهر في بقية الرواية:

"The bird has no chance. The flying fish are too big for him and they go too fast."

ولا يفوت قارئ النص الإنكليزي استخدام "him" للإشارة إلى الطائر، وهي تصلح للإشارة إلى الصياد في الوقت نفسه.

يختار جودت تعبير "انقطاع الأمل" "has no chance" مقابلًا للتعبير الإنكليزي. وكالمعتاد؛ التعبير العربي مجازي والإنكليزي حقيقي مباشر (أو به مجاز ميت). إن مفهوم الإمكان والاحتمال القائم على القدرات وقبول المخاطرة؛ من أركان رؤية سانتياغو الكونية التي يعجز عنها تعبير أقرب إلى القدرية منه إلى المكابدة كالذي يستخدمه جودت. ويؤكد جودت هذه الرؤية حين يصرح بهذه القدرية التي لا وجود لها في النص الأصلي؛ فعندما ينتقل سانتياغو من تأمله حال الطائر مع السمك إلى التأمل في حاله، يقول: "My fish must be somewhere."، لكن جودت يترجمها هكذا: "لابد أن تكون سمكتي الضخمة المنشودة في مكان ما". ثم يضيف معلقًا من دون سند من النص الأصلي تعبير "تنتظر قدرها"، ليؤكد فرضه هذه النظرة القدرية على عالم همنغواي. ويؤكد جودت أن اختياراته هذه ليست عرضية، بل مرتبطة برؤية يفرضها على النص عندما يكرر استبعاد مفهوم المخاطرة والمحاولة والصراع الإرادي في تعبير:"take your chance" الذي يرد في واحدة من الجمل المحورية في الرواية، مما يخص رؤية همنغواي الكونية؛ إذ يخاطب الصياد طائرًا صغيرًا، فيقول:"[...] take your chance like any man or bird or fish."، لكن جودت يؤكد رؤيته الكونية عندما يترجمها هكذا: "[...] اذهب إلى موعدك مع القدر، كأي إنسان أو أي طائر، أو أي سمكة".

يطوف همنغواي بقارئه من خلال تيار وعي بطله الصياد على تفاصيل عالم البحر وعلاقـات مخلوقاته التي تتشـابه مع اختـلاف النوع، لكن هذا التطـواف وما يحمله مـن دلالات مكونـة للرؤية الكونية التي نسـتعرضها يختلف اختلافًـا دالًا بين نصّي همنغواي وجودت. ويتسبب سوء الفهم والتسرع في القراءة في أخطاء ترجمية تساهم في التباين بين النصين. ومن ذلك قصة مثانة طائر "المحارب البرتغالي" التي يقدمها همنغـواي كجزء من الإطار القيمي لبطله الذي لا يكره أي مخلوق، وإن أراد قتله ما دام كان طرفًـا في معركة شريفة يدفع إليهـا كل المخلوقات دفعًا. أما الخديعة واللؤم فهـو ما يكرهه. وهذا مـا تمثله مثانة الطائر المحارب البرتغالي الذي يصفه سـانتياغو بـ "العاهرة" ذات المظهر المبهج الخادع، والسـم "الذي يلسع كالسياط." تقود هذه التفصيلة إلى علاقة سانتياغو وغيره من الصيادين والناس بالسلاحف البحرية.

يسـتبعد جـودت لفظـة "العاهـرة"، ويختـزل قصة طائـر المحـارب البرتغالي في عبـارة ظرفيـة: "[...] وحولهـا مثانـات بعـض الطيـور المغـردة". ويقـرر جـودت فجـأة أن العجـوز كان يروق له أن يشـهد السـلاحف البحرية الكبـيرة وهي تزدرد هذه السـميكات الصغيرة التـي تعيش على مثانة الطائر الكريـه، وليس هذا في نص همنغواي. بل إن الصياد يحب السلاحف لأنها تلتهم المثانات التي يكرهها لخداعها، وسـمّها الذي يؤلمه إذا مس جروحه. وهو يطؤها بقدمه، أي المثانات، عندما يجدها على الشـاطئ. لكن جودت يسيء فهم هذا الجزء ويجعل الشيخ يحب أن يدوس على السـلاحف التي قال إنه يحبها ويشـفق عليها حتى عندما يذبحها. بل ويتمثلها: "إن لي قلبًا كقلب هذه السلاحف. ولي يدان وقدمان كأيديها وأقدامها".

يرسـم همنغـواي سـانتياغو في صـورة الصياد بكل مـا تحمله الكلمـة من معنى. فاتجاهـه نحـو المخلوقات اتجاه صياد، لكن ما يميزه هو احـترام القانون الذي يحكم الـصراع، ومحبته لكل المخلوقات، ولو كانـت العلاقة علاقة قنص متبادل، حتى إنه يعبّر عن محبته وأسفه عند قتل أي من إخوته في الحياة. فهو يحب السلاحف البحرية، كـما يقـول: "For their elegance and speed and their value."، غير أن جودت يسـقط

كلمـة "قيمتها" من ترجمته، فيُفقد العلاقة أهم عنصر فيها، وهي عدم التعارض بين المحبة والنفع.

يكـرر جودت حذف جـزء مماثل في موضع آخر، عندما يصطاد الشـيخ سـمكة لاسـتعمالها طعمًا "The old man hit him on the head for kindness."، ويسـقط جودت الجزء الأخير "فضربها على أم رأسها"، وهكذا يضيع عنصر الشفقة التي لا تتعارض في عالم سـانتياغو مع الضرب. إن حذف جودت التعبيرين: "for their value" و"for kindness" – إن اسـتبعدنا الإهمال – يعني عدم إدراك جودت أهميتهما، أو رفضه ما يدلّان عليه. وفي الحالتين يضيع عنصر مهم من رؤية الرواية للعالم.

طرف من الصراع الأكبر مع السمكة وتوازن القوى

يحـرص همنغـواي في تصويره للصراع بين الصياد والسـمكة الضخمة على خلق تـوازن قوي يتيح معركـة متكافئة، لكن لغة جودت لا تلتزم دائمًا هذا التوازن. فبعد أن تعلـق السـمكة بخطاف الصنارة، ينشـأ الصراع. يقول سـانتياغو مؤكـدًا توازن القـوى بين ذكرين مقاتلـين: "I can do nothing with him and he can do nothing with me." "لن أملك أن أصنع مع هذه السمكة شيئًا حتى تصنع بي هي ما تشاء".

يؤنث جودت ذكر السـمك، ثم يحول "and" إلى "حتى"، فيجعل القرار بيد ذكر السمك. وما يلبث أن يحول ذكر السمك صاحب القرار إلى ضحية عندما يترجم "He has been hooked many times before." المقصـود بها خبرة ذكر السـمك وتجاوزه محنًا سابقة إلى "لعلها وقعت فريسة لأكثر من خطاف فيما مضى من أمرها".

إن اسـتخدام جودت كلمة "فريسـة" بدلًا من "علقت في خطاف" الواردة نص همنغـواي؛ يربك علاقات القوة، ويجعلهـا ضحية لمن هو أقوى منها. وليس هذا هو موقف الغريمين الذي يصفه الصياد نفسـه. يعزز هذا ما نراه من إطار جبري قدري يرسـمه جـودت باختياراته اللغويـة مخالفًا النـص الأصلي. فما يقدمـه همنغواي من

وصـف حقيقي مبـاشر يتخذ بعدًا مجازيًـا، كما في ترجمة الجملـة "Now we are joined together." إلى: "وها نحن الآن، مصير كل منا مرتبط بمصير الآخر".

هذا التكرار لكلمة "مصير" يتناقض مع ما سبقه من تكرار كلمة "اختار" ثلاث مرات في الجملة السابقة عليها.

يواصـل جودت باختياراته إرباك تـوازن القوى بين الغريمين، مع فرض الإطار القـدري على الصراع عند ترجمته لمشـاهد المعركة التفصيليـة. فهو يترجم: "I moved him." إلى "لقد أصبحت أسـيطر عليه". ويترجـم "He held on the great fish all the strain he could." إلى "ولكنه عاد فاستجمع قواه ليُحكم سيطرته على السمكة".

حتى يصل إلى إلغاء النص الأصلي الذي يبدأ بعبارة احتمالية، ويضع مكانها جملة لا تحتمل إلا اليقين المسـتند إلى الجبرية. يقول سـانتياغو: "Maybe this time I can get him over."، أما في نص جودت فيقول: "وأحس أنه يتحكم في قدرها الآن".

تكشـف هـذه الإضافـة التأويليـة الإطـار المفاهيمي الـذي تركه جـودت يحدد اختياراته في ترجمة هذا النص الكلاسيكي.

شخصية سانتياغو وعالمه

كما سـبق بيانُه، أسـقط جودت صورة النبي زكريا على سـانتياغو مع ما تتضمنه مـن إيحـاءات إيمانيـة، على الرغـم من تصريـح الصياد بأنـه "غير متديـن". وتتعزز هـذه الصورة بتكرار كلمات "القـدر" و"المصير" و"التماس الـرزق". وتزداد تأكدًا عندما يحول جودت ما يثبت عدم تدين الرجل إلى عكسـه. في نص همنغواي، يربط سـانتياغو بين التسـبيح باسـم العذراء مريـم والأب، بل والحج إلى كنيسـة العذراء وبـين دي كوبريـه باصطياده السـمكة، ويعد هذا عهدًا عليه أو نـذرًا، والجملة كلها افتراضية، زمنها في المستقبل: "But I will say ten Our Fathers."، أما في نص جودت، فنجد كلمة "التوسل"، وهو في عرف المتدينين عون حقيقي. ويجعل الجملة في زمن المضارع: "ولكنني أتوسـل بجميع الآباء المقدسـين، وبجميع العذارى المقدسات"

(كما يُلاحَظ أن جمعه العذراء والأب، يشي بأنه لم يفهم أنه سيردد الكلمة وأنه لا توجد عذارى، بل عذراء واحدة وأب واحد). ويُدخل مفهوم التوسل إلى عالم سانتياغو ليؤكد الإطار القدري الجبري الذي يتنافى مع شخصيته (ومن المفارقات أن جودت يحذف صلاة الصياد المسيحية من النص).

يتأكد هذا التصوير المفروض على شخصية سانتياغو عندما يتذكر الصياد كوخه وزوجته. حيث يوجد فيه صورة: "قلب يسوع المقدس، وصورة أخرى لعذراء كوبريه"، وهما من زوجته الراحلة. لكن جودت يحول عبارة همنغواي: "These were the relics of his wife."، إلى "وكانت هناك بعض مخلفات زوجته". فيترجم "these" إلى "هناك"، بدلًا من "هذه الأشياء"؛ ما يجعل المقتنيات مشتركة، وكذلك الإيمان. واتساقًا مع هذا يحول جودت خطاب سانتياغو إلى الصبي "Then live a long time and take care of yourself." وهو يفترض أن الشخص هو راعي نفسه، إلى دعاء، لتصبح العبارة "ليهب لك الله طول العمر ولترع حق نفسك".

علاقة سانتياغو بالطعام مكون دال من مكونات شخصيته، فهو قليل الاهتمام به، ولا يرى فيه إلا وظيفته في إبقائه قويًا. لكنه في نص جودت "يهمهم والطعام في فمه" معلنًا أن "اليخني ممتاز". وفي نص همنغواي لا يوجد سوى الجملة الأخيرة. وفي موضع آخر يأكل فيه الشيخ على مضض سمكًا نيئًا بلا ملح، ليقوى على صراعه مع ذكر السمك، فيقول: ".It was not unpleasant"، ويظهر عدم استمتاعه في النفي المزدوج. أما في نص جودت، فإنه "وجدها طيبة المذاق". وفي السياق نفسه يقول "ما كان أطيبها لو كان عليها بعض الملح، وقليل من الليمون". ويعبر أصلها الإنكليزي الذي يحوي النفي المزدوج نفسه عن عدم استمتاعه:

"It would not be bad to eat with a little lime or with salt."

وتكتمل صورة الرجل المستمتع بالطعام في نص جودت بقوله إن العجوز "أتى [...] على الشرائح كلها". على الرغم من أن النص الإنكليزي يكاد يجعل هذا الطعام جزءًا من الصراع:

"Slowly and conscientiously he ate all or the wedge-shaped of strips of fish."

من أهم ملامح شخصية سانتياغو الأمل والثقة، فهما يتجسدان في طريقة إدارته للصراع مع ذكر السمك، لكن حجمهما ومكانتهما يتقلصان في نص جودت. في بداية الرحلة يؤكد همنغواي أن الأمل والثقة لم يفارقا العجوز قط: "his hope and confidence had never gone"، أما في نص جودت فقد فارقه منهما قدرٌ يتضح في إشارته إلى ما تبقى منها: "ولما لم يزل به كثير من الأمل وكثير من الثقة". إن إضافة "كثير" وتكرارها لا تعادل نفي همنغواي ذهاب أي قدر منهما في أي مرحلة من حياته.

يستمر اختزال هاتين الصفتين في سانتياغو أثناء الرحلة والصراع مع ذكر السمكة. فعندما ينتظر سانتياغو صيده الذي في بطن البحر أن يحول مساره ليكون مع تيار الماء؛ لأن هذا يشير إلى أن التعب بدأ يصيبه، وهو يجد على ذلك "علامة" هي "درجة انحراف الحبل في الماء" التي تشير إلى أن "السمكة أخذت تسبح في مستوى أعلى مما كانت تسبح فيه". هذه العلامة التي يعبّر عنها همنغواي بقوله: "Only one favorable sign" أي علامة أو إشارة طيبة، تصبح في نص جودت "كان هناك بصيص من الأمل". يقحم جودت مفهوم الأمل في حسابات الصياد المهنية، ويجعله ضعيفًا باستخدام كلمتين فيهما من الترادف المعنوي قدر كبير "بصيص" و"ضئيل".

يقدم هذا الجزء من الصراع نقطة تجمع لعناصر تباين دال بين نص همنغواي ونص جودت، فالصياد يطلب من الرب مباشرة من دون صيغة صلاة أو دعاء أن يجعل ذكر السمك يقفز وكأنه يطلب ذلك من صياد زميل "God, Let him jump"، ويحولها جودت إلى دعاء ضعيف الصلة بما يطلب الصياد "ليُعنها الله على القفز"، وكأن ذكر السمك نفسه يريد ذلك وينتظر العون. وفي السياق نفسه يحول جودت تعبير "Let's hope so" "لنتمنى ذلك" إلى "لنعلق بهذا الأمل"، وهي صورة توحي بالغرق، وتتعزز هذه الصيغة السلبية عندما يحول جودت صيغة الفاعلية "not to hope"، إلى الصيغة المفعولية: "يستولي اليأس على المرء". مع موازاة نفي الأمل بتمكن اليأس من دون حالة وسيطة بينهما.

لغة سانتياغو

تتميز لغة سانتياغو في نص جودت عن نص همنغواي بسيادة اللغة الدينية (المتأثرة بالقرآن) وارتفاع مستواها البلاغي عن لغته في نص همنغواي. فكما سبق؛ يستخدم سانتياغو في النص العربي مفردات تشير إلى رؤية قدرية تضع الإنسان دائماً موضع العبد المنتظر نفحة الرب. فعندما تتقلص يد يقول: "It will loosen up"، وفي النص العربي يقول "ستنفرج بإذن الله"، وفي هذا استثمار لإيحاءات الانفراج غير المادي، وتعبير المشيئة الإلهية؛ إرضاءً للقارئ العربي. وعندما يفكر الرجل بالفعل في أمر ديني كالخطيئة، فإنه يستبعد الفكر الديني ويحيله على أهله، وهم الكهنة، ولا ينسى أن يذكر أنهم يتعيشون من هذا ."There are people who are paid to do it"، وهذا العنصر - أي التعيش من التفكير في الدين - لا وجود له في النص العربي: "إن هناك قومًا في الحياة يعيشون في التفكير في أمر الخطيئة".

ومن مفارقات إسقاط الظلال الدينية على شخصية سانتياغو أن هذه الظلال أقرب إلى الروح الإسلامية منها إلى المسيحية، ويعزز هذا اختيارات مثل "رزق" و"نعمة" و"ستنفرج بإذن الله"، وغيرها كثير. لكنها تتأكد باستبعاد بعض عناصر الصورة المسيحية المهمة؛ منها الصلاة والتسبيحات التي يتعهد بها إن نجح في الإمساك بصيده، وهي في النص الإنكليزي ولا وجود لها في النص العربي. والأهم من هذا طمس معالم مسيحية واضحة أهمها على الإطلاق صورة المسيح المصلوب، وظلالها التي تغطي قدرًا كبيرًا من الصراع. وأشد هذه الإسقاطات وضوحًا لحظة هجوم القرش على ذكر السمك الضخم، ونشب أسنانه في لحمه التي يشعر بها الصياد فيطلق صيحة الألم "Ay" التي لا يجد لها ترجمة، ثم يقول:

"It is just a noise as a man might make involuntarily, feeling the nail going through his hands into the wood."

يقدم جودت هذا المقطع الحاسم في تحديد الصورة المجازية الدالة المعلقة في جو النص إلى قارئه العربي، على هذا النحو:

"إنها كصرخة المرء إذا شرع يدق مسمارًا في لوح من الخشب فيدقه في يده".

لقد حوّل جودت صورة المسيح وهو يُصلب إلى رجل تعوزه المعرفة بالنجارة فيدفع مسمارًا في يده بالخطأ. ليس من المستبعد تمامًا أن يكون تصرف جودت من باب عدم إدراك هذا الإيحاء، لكن يصعب افتراض جهل أديب في قامته بهذا، والأرجح أنه يستبعد الصورة لتتناسب مع ثقافة غالبية قراء العربية.

وأمثلة ارتفاع جودت بلغة بطل الرواية كثيرة، فهو في الإنكليزية يقول: "Do you think [...]"، وفي العربية: "أتراه من الرأي [...]". وتتحول "time" إلى "هنيهة". وحتى عندما يسيء فهم الجملة الإنكليزية فإنه يختار لها تعبيرًا عربيًا فخمًا، كما في ترجمته ".You shouldn't be tired"، وهي عبارة فيها لوم وتقريع لاحتمال شعور ذكر السمك بالتعب على الرغم من هدوء الليلة، إلى "ما كان لك أيها العزيز أن تتجشم كل هذا العناء [...]". ويلجأ جودت إلى مخزونه الغني من العربية، فيأخذ من امرئ القيس "يرخي الليل سدوله" ليترجم التعبير المباشر "The night would come". ويرتفع بمجاز ميت في اللغة الإنكليزية "If the hour calls"، إلى "وإذ جد الجد".

كما يستخدم تعبير "ولات ساعة مندم" مقابلًا للجملة المباشرة: "The time of regret has passed"، على الرغم من تباين المعنى. ويحوّل التعبير البسيط "Everyone was in bed" إلى "الجميع انقلبوا إلى مخادعهم".

إن استخدام اللغة البسيطة أحد أسس بلاغة النص عند همنغواي، حتى إنه يقول في كتابه الموت ظهرًا مفسرًا اختياره بساطة اللغة: "إن من لا يقدر جدية الكتابة إلا قليلًا يحرص على أن يجعل الناس يرونه في صورة المتعلم تعليمًا رسميًا؛ المثقف أو المهذب، وليس هذا إلا ببغاء".

خاتمة

السؤال الذي سعت هذه الورقة للإجابة عنه بما تناولته من جوانب في شخصية بطل رواية همنغواي *The Old Man and the Sea*، من مدخل مقارن مع ترجمة الشاعر

والأديب صالح جودت هو: إلى أي حد تختلف الصورة الذهنية التي يتلقاها (أو يكونها) قارئ نص مترجم كنص صالح جودت عن الصورة الذهنية التي يتلقاها قارئ النص الأصلي؟ وما أسباب ذلك ودلالته؟

يتعلق هذا السؤال بتجربة شخصية للباحث. فقد اطلعت على نص صالح جودت **العجوز والبحر** بالعربية، قبل أن أدرسها بالإنكليزية بسنوات، ولم تكن اللغة الفصحى التي يستخدمها المترجم أو "المعرب" - كما يصف نفسه - هي وحدها ما يميز النصين، بل إن الرؤية الكونية للكاتب أو بطله هي ما نالها تغييرات دالة، فكانت هذه الورقة استقصاءً لهذه الاختلافات.

وكما سبق؛ تتحدد ملامح سانتياغو وعالمه من أول جملة دفعته إلى عالم الشيخوخة والجو الديني والقدرية. هذه الرؤية هي ما صاغت اختيارات المترجم، وغيرت في الإطار المفاهيمي للنص الأصلي، وخرجت عن سماته الأسلوبية التي صارت علامة على كاتبه، وتأثر به أجيال من الكتاب في بلاد كثيرة.

دفع المترجم شخصية سانتياغو إلى محل المفعولية في أوقات كثيرة. فهو ينتظر جود البحر عليه، ويتلقى سخرية الصيادين ورثاءهم، وتجري على لسانه كلمات "النعمة" و"الرزق" و"الالتماس". وهو ينتقل من المخاطرة عند همنغواي إلى تحمل القدر عند جودت، وتختفي نظرته العملية إلى صيده بحذف كلمة "قيمه"، وكذلك التعاطف معه بحذف كلمة "عطف" أو "شفقة"، وهو ليس في موقف متعادل مع ذكر السمك، بل ينتظر أن يفعل به ما يشاء. وتوصف العلاقة بينهما بالمصير مرة بعد مرة، ولا يكاد يوجد للكلمة ذكر في نص همنغواي، وفي أحيان أخرى يوصف بأنه المسيطر على ذكر السمك في أوج الصراع المتكافئ حتى يوصف بـ "التحكم في قدرها".

يفرض التدين أحيانًا على شخصية الصياد، فتنسب إليه مقتنيات زوجته الدينية، ويتحول نذره العملي إلى توسل، وكلامه المباشر إلى الصبي إلى دعاء الله أن يهبه طول العمر. ويصور كالمستمتع بالطعام وهو الذي لا يجد في الطعام إلا وظيفته، فيجري

على لسانه تعبير "ما كان أطيبها [...]". ويوصف بأنه "أتى على" الطعام. أما صفتاه الرئيستان، وهما الأمل والثقة، فيتقلصان في النص العربي بسبب التركيبة السلبية المختارة كمقابل للتعبير الإنكليزي، وتظهر المفارقة المتعلقة بفرض صفة التدين في استبعاد الصلاة المسيحية التي يرددها لأسباب نفعية. والأهم من ذلك نفي صورة الصلب داخل النص عند ذكر دخول المسمار في اللحم.

تغيرت صورة سانتياغو في النص المترجم بسبب ما فرضه جودت على نصه من قيود؛ منها ما كان يستطيع تجنبه، ومنها ما ذهب إليه باختياره. فالمترجِم - كما سبق في مقدمة الورقة - إما أنه أعوزه العلم بعالم همنغواي وأسلوبه، وإما أنه تعمد تجاهله، ففرض مذهبًا أدبيًا يتنافى مع الذي ينتمي إليه الكاتب ونصه، وفرض مستوى لغويًا وفكرًا أدى إلى تغيير كثير من ملامح بطل الرواية وعالمه كله.

ترجمة العناصر ذات الخصوصية الثقافية في الأدب النسائي: دراسة لثلاث روايات مصرية

خالد محمود توفيق

مقدمة

يتناول هذا البحث إشكالية ترجمة العناصر ذات الخصوصية الثقافية في الأدب النسائي (أدب مناصرة المرأة) من خلال ثلاث روايات مصرية وهي: **العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء** لسلوى بكر، والتي نشرت لأول مرة في عام 1991 (الطبعة المستخدمة في البحث نشرت عام 2004)، و**الخباء** لميرال الطحاوي، والتي نشرت في عام 1996 (الطبعة المستخدمة في البحث نشرت عام 1999)، و**أوراق النرجس** لسامية رمضان والتي نشرت في عام 2001 (الطبعة المستخدمة في البحث نشرت عام 2002). وقد ترجمت الروايات الثلاث إلى اللغة الإنكليزية: فقد قامت دينا مانيستي بترجمة رواية العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء في عام 1995، وترجم أنتوني كولدربانك الخباء في عام 2000، بينما ترجمت مارلين بووث أوراق النرجس في عام 2002.

هذا البحث محاولة لإلقاء الضوء على بعض إشكاليات المثاقفة التي يتعرض لها المترجم عند ترجمة الأعمال الأدبية بصفة عامة، وعند ترجمة نص ينتمي إلى الأدب النسائي بصفة خاصة، حيث يجب على المترجم الحفاظ على الروح النسوية المميزة للنص الأصلي قدر الإمكان؛ وهذا يعني ألا يتم "تقريب" النص النسوي وتحييده

لجمهور جديد من القراء، بحيث يفقد النص خصوصيته الثقافية، ومن ثم تبتعد الترجمة عن وظيفتها المنوطة بها كمعبر بين الثقافات. والمطلوب هو أن تبدو الترجمة "طبيعية" كالنص الأصلي، وهذا غير متاح دائما للمترجم حينما يكون بصدد ترجمة العناصر ذات الخصوصية الثقافية، والتي تعطي للنص النكهة الثقافية المميزة له. وعدم قدرة المترجم على نقل العناصر ذات الخصوصية الثقافية لا يرجع لتقصير المترجم أو عدم خبرته في كل الحالات، فقد يكون السبب هو الفروق اللغوية والثقافية بين اللغات كما يوضح هذا البحث.

أسباب اختيار الروايات الثلاث

تعد الروايات الثلاث من روائع الأدب النسائي في العقدين السابقين، وقد حصلت اثنتان منها على جوائز متميزة؛ فقد حصلت رواية الخباء على جائزة أفضل رواية في مصر عام 1996، كما حصلت رواية أوراق النرجس على جائزة نجيب محفوظ كأفضل رواية في عام 2001، أما سلوى بكر مؤلفة الرواية الثالثة فقد حصلت على العديد من الجوائز منها جائزة إذاعة صوت ألمانيا Deutsche Welle عام 1993.

تصنف الروائيات الثلاث على أنهن من الروائيات النسويات (feminist novelists)، كما أنهن ملمات تماما بالمشكلات الاجتماعية والنفسية التي تواجهها المرأة في المجتمع العربي بصفة عامة، والمجتمع المصري بصفة خاصة؛ ولذلك فإن الاستعراض الثقافي والاجتماعي الذي تقدمه الروائيات الثلاث في رواياتهن أمر مثير للبحث والتقصي. فالروائيات الثلاث يتناولن طبقات اجتماعية مختلفة؛ ما يعطي ثراء للصورة التي تقدمها الرواية للمجتمع، وهذا يفتح بدوره مجالا للكثير من المفردات والتفاصيل الثقافية المختلفة التي تقف عائقا أمام المترجم الذي يريد أن ينقل بصدق وبموضوعية الصورة التي تريد كل كاتبة منهن نقلها للقارئ العربي، ويريد أن ينقلها المترجم بدوره إلى القارئ غير العربي؛ ما يخلق الكثير مما يمكن أن نسميه إشكاليات المثاقفة. فرواية **العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء** تقدم للقارئ صورة لمجموعة من النساء يزج بهن في السجن في جرائم تختلف في أسبابها ودوافعها، وتتفق في

أنها لها علاقة بالرجل؛ كأن تقتل زوجة زوجها، أو أن تعترف أم بتجارة المخدرات لتنقذ ابنها (المجرم الحقيقي) من السجن. أما في رواية الخباء فتقدم الكاتبة ميرال الطحاوي صورة أخرى مختلفة لفتاة بدوية تدعى فاطمة تعاني من الاضطهاد على يد النساء الأخريات، بمعنى أن الكاتبة تريد أن توحي أن المرأة -وليس الرجل - تكون أحيانا سببا لقهر امرأة أخرى في كثير من الطبقات الاجتماعية. أما رواية **أوراق النرجس** فتقدم صورة مغايرة فيما يتعلق بالطبقة الاجتماعية، فهي تقدم لنا صورة فتاة أرستقراطية وهي كيمي، تسافر لأيرلندا لإكمال دراساتها العليا، ثم تعود مرة أخرى إلى مصر، وما بين السفر إلى الغرب والعودة إلى الشرق، يزداد شعور البطلة بالوحدة والانعزال، والإحساس بالغربة نفسيا وجسديا.

تعد الخلفيات اللغوية للمترجمين الثلاثة أمرا مثيرا للبحث والاستقصاء؛ فهناك مترجمان أمريكيان (كولدربانك وبوث) ومترجمة عربية/ تونسية (مانيستي). كما أن جنس المترجمين أنفسهم يثير شهية الباحث: فهناك مترجمتان ومترجم؛ وهذا يعطي بلا شك ثراء في المدخل الذي يتبناه كل منهم، ورؤيته لمشكلات جنسه (أو الجنس الآخر).

الأسئلة التي يطرح البحث

ما هي العناصر ذات الخصوصية الثقافية في الروايات الثلاث؟

ما هي الصعوبات التي واجهها المترجمون في نقل هذه العناصر؟

ما مدى نجاح المترجمين في نقل هذه العناصر؟

المنهجية

يتبنى هذا البحث مدخل التحليل والمقارنة؛ حيث يقوم الباحث بمقارنة الترجمات الثلاث التي اقترحها المترجمون للعناصر ذات الخصوصية الثقافية في الروايات الثلاث المختارة؛ من أجل تحليل الأساليب أو الاستراتيجيات التي تبناها المترجمون لنقل العناصر المذكورة، والصعوبات التي واجهتهم، ومدى نجاحهم في

نقلهـا، فضلا عن مدى تقبل القـارئ الغربي لاختيارات المترجمين، من خلال مقارنة ترجماتهم بالتعبير أو اللفظ الأصلي.

1 - ترجمة المفردات

هناك بعض المفردات ذات الخصوصية الثقافية والتي تمثل فخاخا دلالية للمترجم لا يسـتطيع النجاة منها في كثير من الأحيان؛ وهذا يرجع إلى تبنيه أسلوب خاطئ في النقـل في بعض الأحيان، أو بسـبب قصور في اللغة المنقول إليهـا (target language) في بعض الأحيان الأخرى؛ بمعنى أن هذه اللغة تفتقر إلى اللفظ الذي ينقل ما أراده المؤلـف مـن اللفظ الأصلي، وفي هـذه الأحوال لا مناص للمترجم سـوى أن يجتهد ليقلل كم الفاقد (loss) في الترجمة، كما نرى في الأمثلة التالية:

اسم الرواية	الأصل العربي	الترجمة
أوراق النرجس	"الأسـتاذ لا يناقـش. المريـد لا يبـدأ الـكلام. الرجـال قوامـون على النساء، لأن النساء لهن نصف عقـل وجسـد تـام؛ ولـذا فلهـن أيضـا نصـف ديـن. وأبي يقـول عن الرسـول عن عائشـة: "خذوا نصـف دينكم مـن هـذه الحميراء ويضيـف في لوزعتـه المعتـادة: يـا جحشة!"(96)	"Professors do not discuss things. Acolytes do not speak first. Men are in charge of women. That's because women have half a brain for a whole body, and so their faith, too, is only half that of men. The image of my father saying, relating it from the Messenger, who was speaking of his young wife Aisha: "Take half your religion from this little doe-eyed girl." And he adds, with his usual bite, "So there you are, little donkey!" " (75)
العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء	"ولـولا حبـات البطاطـس، التي كانـت تختلسـها مـن الجـوالات الكبيرة، بين الحين والحين، لكانت نفقـت جوعـا، هـي وابنتهـا، كـما تنفق الحيوانات."(44)	"If it hadn't been for a few potatoes which she occasionally stole from the big sacks, she and her daughter would have perished from hunger like animals." (30)
الخباء	"العبيد يجرون ركائب الشمطاوات في تلافيعهن السود." (37)	"Slaves led the mounts of the gray-haired women wrapped in their black shawls." (29)

ففي رواية أوراق النرجس نجد أن تلك العبارة التي يقولها الأب ما هي إلا تحيز في اللغة (sexism in language) كما تسميه النظرية النسوية في الترجمة؛ فهو يتلاعب بلفظ "حميراء"، والذي ورد في الحديث الشريف. يذكر ابن منظور في لسان العرب: "والعرب تقول: امرأة حمراء أي بيضاء [...] وفي الحديث: خذوا شطر دينكم من الحميراء: يعني عائشة، كان يقول لها أحيانا يا حميراء تصغير الحمراء يريد البيضاء" (المجلد الثالث: صفحة 317). ولكن الأب يتلاعب بالكلمة؛ لكي يوحي أن "حميراء" تصغير "حمار" لكي يسخر من المرأة.

أما فيما يتعلق بالترجمة، فيمكن القول إن الصفة المستخدمة في الحديث "حميراء" استخدمت كوصف جسدي للسيدة عائشة رضي الله عنها وأرضاها، أما الصفة التي استخدمها المترجم وهي "doe-eyed" فيعرفها قاموس أكسفورد *The New Shorter Oxford* بأنها:

"(esp. of a woman) having large gentle dark eyes" (الجزء الأول: صفحة 720)، وهي صفة تستخدم للإشارة للمرأة بمعنى "صاحبة العيون الجميلة الواسعة". وهذه الترجمة تختلف عن الأصل، ولا تنقله بدقة.

ولكن يجب أن ألفت النظر إلى أن المترجمة احتفظت بالخطأ اللغوي (الإيحاء بأن "حميراء" تصغير "حمار") الذي وقع فيه الأب. وهذا الخطأ في النص الأصلي يطرح سؤالا جدليا وهو: هل يجب على المترجم إذا صادف خطأ لغويا على لسان إحدى الشخصيات أو في السرد نفسه أن يقوم بتصويبه أم يحتفظ به في الترجمة كما هو؟ فالواضح هنا أن المترجمة أرادت أن تحتفظ بالخطأ اللغوي (المقصود) الذي تعمده الأب في الرواية. لكنها لم تلجأ إلى إحدى الأدوات الشارحة ((meta discourse tools مثل الحواشي بأنواعها، أو الشرح بين قوسين؛ لكي تفسر للقارئ الغربي هذا الخطأ اللغوي المقصود، أو لتزيل الغموض الدلالي الذي سببه؛ حتى لا يفقد القارئ الغربي أي لمحة لغوية أو ثقافية قصدها الكاتب مما قد يفقده جانبا من جوانب الاستمتاع بالعمل الأدبي ككل. يقول أندريه ليفيفر في كتابه ترجمة الأدب: الممارسة والنظرية في

سياق الأدب المقارن *Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context.*[1]: "إن القـرارات التـي يتخذهـا المترجـم عـلى مسـتوى اللغة تعتمـد عـلى معايير لا تنتمي إلى هذا المسـتوى، إنـما على معايير أعلى تنتمي لمسـتوى الإيديولوجية" (صفحة 91). فالمترجمة هنا لم تسـتطع أن تنقل التلاعب الذي قام به الأب، ليـس لقصور منها، ولكن للاختلاف اللغوي بين اللغة العربية والإنكليزية؛ وبالتالي فإن السخرية الضمنية لم تنقل إلى القارئ الغربي؛ مما أفقد تعليق الأب الكثير من الإيحاءات الثقافية واللغوية المقصودة.

أمـا في المثال الثاني، فنجد أن سـلوى بكـر في العربة الذهبية لا تصعد إلى السـماء استخدمت الفعـل "تنفق" والذي يسـتخدم في الثقافـة العربية حينـما نكون بصدد الحديث عن موت الحيوانات، ولكن الكاتبة هنا تسـتخدم الفعل للإشارة إلى معاناة إحـدى بطـلات روايتها، وهو الأمر الذي يعكس معاناة المـرأة بصفة عامة، ومعاناة مـن تنتمي إلى هـذه الطبقة الاجتماعية بصفـة خاصة. وهذا تحقق باسـتخدام الفعل الذي يشـير -وبكل قسـوة- إلى المعاملة غير الآدمية والحياة المريرة التي تحياها المرأة الفقيرة في المجتمع المصري بصفة خاصة، والمجتمع العربي بصفة عامة.

لم يسـتطع المترجـم أن ينقل الكلمة نقـلا دقيقا؛ لأن كلمة "perish" تسـتخدم في اللغـة الإنكليزيـة للإشـارة إلى المـوت بصفـة عامة، وليـس لموت الحيوانـات بصفة خاصة كما يوحي اللفظ العربي. فقاموس أكسـفورد يعرف هذه الكلمة بأنها: "come to a violent, sudden, or untimely end; be destroyed; cease to exist, come to an end; die; incur spiritual death, suffer moral or spiritual ruin" (المجلـد الثـاني: ص 2164). والتعريف يتعلق بالموت والتوقف عن الحياة، ولا إشـارة لموت الحيوانات بصفـة خاصة، كـما هو الحال مع اللفظ العـربي. وقد حاولت المترجـمة أن تنقل تلك الفكـرة مـن خلال دمج الجملة كلها في شـكل تشـبيه "she and her daughter would

---

(1) الأصل الإنكليزي هو:
"he decisions the translator made on the level of language were based on criteria found not on that level but on the hierarchically higher level of ideology".

have perished from hunger like animals" مما يحفظ - إلى حد كبير - تلك الصورة التي أرادتها المؤلفة، ولكن لا ينقل تلك القسوة التي نقلها اللفظ العربي للقارئ الأصلي (العربي).

أما في رواية الخباء فنجد أن المترجم قد واجه صعوبة مختلفة وهي نقل كلمة "شمطاء" والتي يختلف استخدامها في اللهجة (والثقافة) المصرية عن معناها الأصلي في اللغة العربية؛ فالكلمة في الفصحى جاءت من الفعل "شمط" وإذا شمط الشعر أي اختلط بياضه بسواده، فالرجل أشمط والمرأة شمطاء، ولكن هجر المصريون في ثقافتهم كلمة "أشمط" واستخدموا "شمطاء"، ولكن ليس كوصف محايد لمن اختلط بياض شعرها بسواده، وإنما لاستخدامها كصفة للمرأة العجوز القبيحة المستبدة عادة. وإذًا، فالكلمة مرت بما يسمى في اللغة "انحدار المعنى" (pejoration) بمعنى أن الكلمة انحرفت عن معناها الأصلي المحايد لتصبح كلمة مسيئة. ولكن المترجم تجنب هذا المعنى السيئ المستخدم في اللهجة المصرية، وتمسك بالترجمة الحرفية وبالمعنى الحيادي الذي قصدته المؤلفة، وهكذا نجت الترجمة من هذا الفخ اللفظي (والثقافي).

2 - ترجمة صيغ مخاطبة المرأة

ما دام الأدب النسوي يتناول المرأة كموضوع أساسي له، فمن المتوقع أن تستخدم فيه الكثير من صيغ مخاطبة المرأة، التي تختلف من طبقة اجتماعية إلى أخرى، ومن وسط ثقافي إلى آخر، ولكنها تتفق جميعا في التعبير عن القدر الذي تحترم به هذه الطبقة أو هذا الوسط المرأة. ولكن ترجمة هذه الصيغ ليست بالأمر الهين على المترجم؛ لأن هذه الصيغ تحمل الكثير من الدلالات الثقافية للقارئ العربي، يصعب نقلها للقارئ الغربي؛ وهكذا، تتأثر عملية النقل الثقافي سلبا. وعلى المترجم أن يضيق هذه الفجوة الثقافية باستخدام وسائل الترجمة المختلفة والأدوات الشارحة المعروفة. ولعل الأمثلة التالية خير دليل على هذا الرأي:

اسم الرواية	الأصل العربي	الترجمة
أوراق النرجس	"غطي وشك يا مرة.يا حرمة. اخفضي صوتك يا عورة."(93)	"Cover your face, woman. Hurma. Off-limits hag! Lower your voice, awra-shameful part, private part!"(73)
العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء	1 - "يعني إنت راضي ومبسوط يا قمر؟"(134) 2 - "إنت كلمتني يا قمر؟"(147) 3 - "عاوزة أي شيء يا حاجة قبلما أرجع؟"(187)	1- "Are you contented and happy then, love?" (101) 2- "Did you say something, moonbeam?"(110) 3- "Do you want anything, Hajja, before I return?"(178)
الخباء	"فاطم...فطوم...من أغضبك يا ست الصبايا."(51)	"Fatim, Fatoum...Who's upset you, sweetheart?"(41).

في رواية أوراق النرجس تسمع البطلة الغرباء وهم يخاطبونها في الشارع باستخدام الكلمة التي تدل على جنسها : "مرة" أو "حرمة" وهذا يدل على النظرة الدونية للمرأة من وجهة نظر المؤلفة، بمعنى أن يتحول جنس المرأة نفسه إلى صيغة لمخاطبتها، وهذا ما يسمى في النظرية النسوية للترجمة بالقيد الاجتماعي (social control)، والذي تعرفه ماجي هام (Maggie Humm) في قاموس النظرية النسوية *The Dictionary of Feminist Theory*: بـ"القهر المباشر أو غير المباشر للمرأة من خلال الأشكال النفسية والاقتصادية واللغوية المختلفة" (صفحة 212)[1]. بل ويزداد القهر الاجتماعي بأن يعقب نوعها وجنسها الإشارة لها على أنها عورة. وينصح كليفورد لاندرز (Clifford Landers) في كتابه الدليل العملي للترجمة الأدبية *Literary Translation: A Practical Guide* المترجمين بأن يتجنبوا ترجمة مثل هذه الصيغ أو ما يسميه هو بـ "zero translation" (صفحة 138).

والمترجمة بووث رفضت اتباع نصيحة لاندرز؛ لأنها تشعر بالمرارة كامرأة؛ ولذلك قررت الاحتفاظ بصيغ المخاطبة الثلاث، مع اختلاف الأساليب التي اتبعتها في

(1) الأصل الإنكليزي هو:
"the indirect or direct coercion of women ...(through) linguistic, economic and psychological forms."

النقل؛ كي تضع القارئ الغربي- الذي قد تبدو بعض صيغ المخاطبة غريبة عليه- في تلك البيئة (اللغوية) التي تعيش فيها بطلة الرواية ومدى القهر (اللغوي) الذي تتعرض له في حياتها اليومية. وهذا ما يطلق عليه في النظرة النسوية للترجمة بالأمانة النسوية (feminist fidelity).

أما في رواية العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء، فالمسألة تبدو مختلفة بعض الشيء، فالمثال الأول عبارة عن حوار بين بعض السجينات، ونرى أنهن يخاطبن بعضهن البعض باستخدام لفظ "قمر"، وهو الرمز الشائع للجمال في اللغة العربية (كما سأوضح بالتفصيل لاحقا). ونجد أن المترجمة لم تحافظ على الأصل العربي، ولم تبعد عنه في الوقت نفسه باختيار رمز معادل له في الثقافة الإنكليزية (كالزهور مثلا). فقد قامت بترجمته على أنه "moon beam" (وهي بهذا لم تبعد عن الرمز العربي وبالتالي لم تقربه إلى القارئ الغربي) مرة، و"love" مرة أخرى، وهي ترجمة مقبولة، ولكنها لا تنقل حجم المبالغة في الجمال الذي تحمله الكلمة العربية في الثقافة العربية. واستخدام كلمة "قمر" هنا بين السجينات يعكس حالة هؤلاء السجينات اللاتي يحاولن تقليل إحساسهن بالمعاناة والتهميش عن طريق تدليل بعضهن البعض عن طريق هذه الصيغة في المخاطبة، وهو ما تحفظه كلمة "love" إلى حد كبير.

أما صيغة أو لقب "حاجة" فهي صيغة مخاطبة شائعة في اللهجات العربية بصفة عامة، واللهجة المصرية بصفة خاصة عند مخاطبة النساء العجائز، وخاصة من قامت بأداء فريضة الحج منهن. وقد حافظت المترجمة على هذه الصيغة؛ ليظهر مدى احترام المجتمع لتلك الفئتين المذكورتين. وهذا يعطي صورة متوازنة للمجتمع العربي بصفة عامة والمجتمع المصري بصفة خاصة، حيث تحترم المرأة، ولا تتحول حياتها كلها إلى معاناة. وقد أشارت مانيتسي إلى صعوبة نقل هذه الصيغ في المقدمة التي

كتبتهـا لترجمتهـا[1]. وهذا التعليق الذي ذكرته مانيسـتي في مقدمتها – فضلا على أنه يؤكـد على أهمية تعليقـات المترجم لإزالة أي غموض يعـوق عملية الترجمة - يؤكد أهمية اسـتخدام الأدوات الشارحة؛ لأن اسـتخدام هذه الأدوات يجعل المترجم يحل المشـكلات على نحـو عملي، فضلا عـن إشراك القـارئ في الصعوبـات والمعوقات التـي واجههـا المترجم أثناء عمليـة الترجمة. وهـذا يؤكد أن الفاقـد في الترجمة – كما سبق أن أشرت – ليس نتيجة لتقصير من المترجم فقط، ولكن أحيانا يكون بسـبب الفروق اللغوية والثقافية بين اللغات، وهنا يبرز الدور الحيوي الذي يمكن أن تؤديه الأدوات الشارحة في تقليل الفجوة بين اللغات والثقافات.

أما في رواية الخباء، فعلى الرغم من معاناة البطلة من اضطهاد النسـاء الأخريات لهـا، فـإن الكاتبة تقدم نموذجـا مشرقا للرجل، وهـو أبو البطلة في هـذه الرواية، ما يسـاعد في خلق تلك الصورة المتوازنة التي سـبق أن أشرت إليها (ولكن في المجتمع البـدوي في هـذه الحالة). فالأب يسـتخدم صيغ مخاطبة تفيض رقـة وحنانا ومبالغة عندمـا يخاطـب ابنتـه الأثـيرة لديـه فاطمـة بــ"سـت الصبايـا". ومن خـلال هذه الشـخصية، تريد الطحاوي أن تشـير إلى أن شـخصية الرجل ليسـت دائما سـلطوية وقاهرة للمرأة. كما تهدف الكاتبة إلى الإشـارة إلى أن المرأة نفسـها (ممثلة في شخصية الجدة في الرواية) قد تكون سـببا في معاناة النسـاء الأخريات، ويكون الرجل (ممثلا في شخصية الأب) هو طوق النجاة كما تظهر أحداث الرواية.

وعـلى الرغـم مـن أن اختيارات المترجـم تعد اختيـارات مناسـبة (appropriate) واصطلاحيـة (idiomatic) فإنها لا تحمـل ذلك القدر من التدليل والحب الذي تحمله

(1) الأصل الإنكليزي هو:

"The novel uses colloquial Arabic to capture the reality of spoken Language for women in Egypt. When transliterating Arabic names and words into English, I have reflected the local pronunciation wherever possible. Thus the traditional Arabic Name Rajab has been written as Ragab, following Egyptian phonetics. Umm Ragab means mother of Ragab. The only exception is the word Hajja, a title used for a woman who has undertaken the pilgrimage to Mecca, and now commonly used as a form of address for elderly woman. This is used throughout the Islamic world, and I have retained the standard transliteration. (Translator's note: i).

الصيغـة العربية، فتعبير مثل "سـت الصبايا" لا يعادله تعبـير "sweetheart" في اللغة الإنكليزيـة من حيـث التأثير في المسـتمع، وإن كان يحمل تلك اللمحـة التي أرادتها المؤلفـة، وهـي تقديم الصـورة الإيجابية للرجـل الذي يحب المـرأة ويقدرها في ذلك المجتمع البدوي القح.

3 - ترجمة الصور

قد لا تمثل الصورة التي يستخدمها الكاتب أي مشكلة للمترجم إذا كانت لتلك الصـورة مغزى كـوني (universal significance)، بمعنى أن يلجأ الكاتب لاسـتخدام صـورة لا ترتبط بثقافة معينة، وإنما تعبر عن حالة إنسـانية عامة، وإذًا، لا تمثل ترجمة هذه الصور أي مشكلة ثقافية للمترجم؛ لأن المتلقي - بصرف عن النظر عن خلفيته الثقافية - يسـتطيع فهم هذه الصورة وإدراك كنهها، كصورة الزجاج أو البلّور التي استخدمتها رمضان في روايتها:

"أرأيت؟ دماغها أنشف من البلور.

لا يقطع الماس إلا الماس، لا يفل الحديد إلا الحديد، لكن الزجاج يتكسر إذا خبط بحجر. لم يهتم احد بإصلاح زجاج ترابيزة السفرة المكسور. وظل هكذا مدة طويلة على مرأى من الجميع، الدليل الدامغ على نوعية الذهن الذي يسـكن هذه الدماغ... هنـاك يصنع المرء لنفسـه عالما لا تنـشرخ فيه زجاجات ترابيزة السـفرة. ولكن حتى هنـاك عرفـت أن الزجـاج قد يصنعون منـه أجراسـا عظيمة تفرق بين مـن يعرفون الحسـاب، ومن لا يعرفونه. الحساب هو الفارق إذا. فعلمت نفسي الحساب الوحيد المتـاح وقتها. الحسـاب هو يوم الحسـاب، كـما في درس الدين. يوم الحسـاب يمشي الناس على شعرة، فمن كان طيبا وقع في الجنة، ومن كان شريرا وقع في النار. أصبح كل شـغلي ألا أقع. وكان الحسـاب كل يوم. لكنهم بالطبع لم يعلموا أنني فهمت أن الأعشـار والكسور لا تصيب الزجاج والبللور، وأن ما يصيبها هو الأحجار" (13 - 14).

"Now have you seen? Her head is harder to budge than the crystal."

Nothing cuts diamonds but diamonds; only iron can file down iron, but glass breaks when hit by stone. No one took any interest in repairing the cracked glass on the dining room table. Its web of splinters long remained, visible to everyone, irrefutable evidence of the sort of brain that inhabited that head... A place where one can make a world for oneself in which the glass on dining room tables does not crack or splinter. But even when cushioned away in my sanctuary, I remained aware that from glass they might craft, isolating bells by which to distinguish those who know sums from those who do not. Reckoning, then, is the great and hallowed criterion. So, I taught myself the only reckoning possible at the time. Reckoning is the Day of Reckoning, as in our religion lessons. On the Day of Reckoning, people must walk along a single hair's breadth without losing their balance, and in the end those who have been good fall into Paradise while the ones who have been evil topple into the Fire. I became determined neither to fall one way, nor to topple the other. And every day became a Day of Reckoning. But of course they were not aware that I understood then, that decimals and fractions do not afflict glass or crystal. What shattered glass and crystal are rocks and stone". (10)

ونرى في هذا المثال أن المترجمة قد نقلت كل تفاصيل الصورة؛ لأنها تعلم علم اليقين أن المتلقي الغربي سوف يفهم الصورة بسهولة. وهذه الصورة هي الصورة نفسها التي استخدمتها بكر؛ للتشديد على ذلك المفهوم النسوي (feminist concept)، وهو أن المرأة ليست ضعيفة (كالزجاج) كما يظن البعض، فهي تستطيع أن تتحول إلى مقاتل شرس (يقطع كالزجاج) حينما تقابل من يهدد وجودها أو كينونتها كما يظهر ذلك في الفقرة التالية:

"جاءت زينب منصور إلى السجن؛ لأنها قتلت عم أولادها، وقد فعلت ذلك ببساطة لا يقوى عليها إلا قاتل متمرس محترف، ولا يتصور أحد أبدا أن تقوم به تلك المرأة القصيرة، الجميلة الرقيقة رقة البلور، الذي يخشى عليه من الكسر" (197).

"Zaynab Mansur came to prison after killing her brother-in-law, her children's uncle. She murdered him with the ease and simplicity that could only be rivalled

by a professional killer. People found it impossible to imagine that this beautiful, petite woman, as fragile as fine crystal, was capable of such a thing" (150).

وهاتـان الصورتان لا تمثلان أي صعوبة ثقافية أو لغوية للقارئ الغربي فالزجاج صورة كونية للشـفافية والوضوح، كما أنه أيضا صورة كونية للقدرة على التسبب في الألم للآخر. ولكن الصور التي تمثل صعوبة للمترجم هي تلك الصور التي تعبر عن الثقافة العربية، ولا يوجد ما يماثلها في الثقافة الغربية كالصور الآتية:

أ- صورة القمر

القمر في الثقافة العربية هو الرمز المطلق للجمال؛ فذلك الإعرابي الذي يعيش في الصحراء لا أنيس له ولا ونيس في ليل الصحراء سوى القمر؛ ولذلك أصبح القمر رمزا للجمال، والسمر، والبهجة. وهذا لا ينطبق على اللغة الإنكليزية التي تستخدم فيهـا أنواع الزهور المختلفة كرمـز للجمال، بينما يضرب المثل بالقمر في تقلب المزاج، فيقـال في الإنكليزيـة "Jane is as changeable as the moon"، كما أن صفة مثل "moon-face" في اللغـة الإنكليزيـة أقرب في معناها إلى "الأبله" أو "المعتوه"، وهذا ما يذكره قاموس أكسفورد في تعريفه للكلمة:

"a round, full face; spec. in Med., a rounded swollen face associated with certain hormonal imbalances, e.g. an excess of glucocorticoids"، (المجلـد الأول - صفحـة: 1824). **يقـول هـاورد نيمـيروف في كتابـه مقـالات مختـارة جديـدة *1985 (New Selected Essays)*:** "إن الرمز يعتمد على مزيج من التشابه والاختلاف، وهـو ليس أمـرا ثابتـا في أنـماط الفكـر المختلفـة" (ص 115)[1]. اسـتخدمت بكر والطحاوي القمر في روايتهما كصورة معتادة للجمال للإشـارة إلى بطلات الروايتين كما يظهر في المثالين التاليين:

---

(1) الأصل الإنكليزي هو:
"depends upon a compound of likeness and difference not always stable in the fashions of thought."

اسم الرواية	الأصل العربي	الترجمة
العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء	"بل تتمناها كل بنت بكر زي فلقة القمر." (221)	"Which was enough to attract a young virgin like the shining moon." (170).
الخباء	"قمر...وجه يضوي كيف القمر." (121)	"Moon, moon, a face giving light like the moon."(105).

اختارت كل من مانيتسي وكولدربانك ما يسمى بالتغريب (foreignization) وهو مصطلح "استخدمه (عالم الترجمة الكبير) فينوتي لكي يصف ذلك النوع من الترجمة الـذي يخـرج لنا نصا مترجما يكسر عامدا التقاليد التـي ينتمي إليها المتلقي عن طريق الاحتفـاظ بما يبدو غريبا في النص الأصلي" (قاموس درسـات الترجمة *A Dictionary of Translation Studies* لشاتلورث وكاوي: ص 59)[1]. وهذا يعني ببساطة أنه يجب عـلى المترجم الحفاظ على الهوية المميـزة (اللغوية والثقافية) للنص الأصلي، من أجل أن يأخـذ بيـد القاري أو المتلقي إلى عـوالم لغوية وثقافية جديـدة عليه. وهذا يختلف عـن التقريـب (domestication)، وهـو "تلك الاسـتراتيجية المسـتخدمة في الترجمة، والتي يستخدم من خلالها أسلوبا شفافا طلقا من أجل تقليل ما يبدو غريبا في النص الأصلي للقارئ المستهدف إلى أقل درجة ممكنة" (المرجع السابق: ص 43 - 44)[2].

ولمزيـد من التوضيح قرر كلا المترجمين الاحتفاظ بالصورة الأساسـية للقمر من خلال ترجمة الصورة بشكل حرفي، ولم يلجأ أي منهما إلى الاستبدال الثقافي (cultural substitution) كأسلوب من أساليب الترجمة، بمعنى استبدال القمر بما يعادله من رمز من رموز الجمال في الثقافة الإنكليزية. وقد يبرر ما قام به كلا المترجمين بسبب رغبتهما الملحة في الحفاظ على الهوية الثقافية واللغوية للروايتين.

(1) الأصل الإنكليزي هو:
"a term used by Venuti (1995) to designate the type of translation in which a TT is produced which deliberately breaks the target conventions by retaining something of the foreignness of the original."

(2) الأصل الإنكليزي هو:
"translation strategy in which a transparent, fluent style is adopted in order to minimize the strangeness of the foreign text for the TL readers."

ب- صورة النداهة والبومة

في رواية أوراق النرجس استخدمت رمضان رمزا آخرا مختلفا عن القمر، ولكنه يتفق معه في فكرة الخصوصية الثقافية وهو رمز النداهة الموجود في الثقافة المصرية، وهي تلك المرأة الخرافية التي تخرج من النهر فتغوي الرجال فيذهبوا معها حتى يغرقوا، وهو رمز متوارث في الثقافة المصرية يشي عن تلك الفكرة الضمنية والمتوارثة عن المرأة كرمز للإغواء والشر:

"تخرج النداهة من الماء. شعرها الطويل مبلل يلتصق هنا وهناك بأكتافها العارية، ويصل حتى ردفيها. ملابسها تشف عن جمال ساحر أخاذ. ترفع يديها تدعو العابر في صوت لا يقاوم. هذا سرها، سرها في صوتها. يخلع الرجل ملابسه، وينزل وراءها إلى الماء، وقبل أن يصل إليها تكون قد تحولت إلى بومة عظيمة تطلق ضحكات مدوية في الهواء الساكن فوق البحيرة ويغرق الرجل" (137).

وهناك تعقد رمزي في هذه الفقرة؛ لأن النداهة بما فيها ولها من خصوصية ثقافية في التراث المصري تتحول إلى بومة بما لها من إيحاءات ومعان تختلف في الثقافة العربية عنها في الثقافية الغربية؛ فالبومة في الثقافة العربية رمز للشؤم والنحس وسوء الطالع بينما في الثقافة الغربية رمز للحكمة والوقار. يذكر قاموس **لونجمان المعاصر** *Longman Dictionary of Contemporary English* المعنى الآتي للصفة "owlish" المشتقة من كلمة "owl":

"serious and clever, e.g. Professor Jay looked owlish in his horn-rimmed spectacles" (1014). وهذا الاختلاف البين بين إيحاء الكلمة في الثقافة العربية والثقافة الغربية يخلق ما يمكن أن نسميه بالحيرة الرمزية أو الارتباك الرمزي (symbolic confusion) للقارئ الغربي الذي سيستغرب كيف تتحول هذه النداهة رمز الإغواء والشر في الثقافة المصرية إلى بومة وهي رمز الحكمة والوقار في الثقافة الغربية! ولنقرأ الترجمة لكي نستطيع تقييمها:

"The naddaaha with her siren call arises from the water, her long hair wet, clinging in places to her bare shoulders, and reaching as far as her buttocks. Her

clothes divulge a bewitching beauty. She raises her hands to summon the passerby in a voice that will not brook resistance. This is her secret. Her secret is in her voice. The man strips off his clothes and runs behind her to the water and before he reaches her she has changed into a great owl whose laugh echoes through the still air over the lake. And he drowns." (106-107).

احتفظ المترجمة بكلمة البومة كما هي تمسكا بتفاصيل النص الأصلي، على الرغم من تلك الحيرة الرمزية التي ستسببها هذه الترجمة للقارئ الغربي، فضلا على أن المترجمة لم تلجأ لإحدى الوسائل الشارحة سالفة الذكر لتوضيح هذه المسألة. يذكر روجر بل في هذا الصدد في كتابه الترجمة وعملية الترجمة *Translation and Translating* *(1993)* الكلب كمثال للاختلافات الرمزية بين الثقافات المختلفة:

فعلى سبيل المثال فإن المعنى القاموس أو الحرفي لكلمة "كلب" في اللغة الإنكليزية مباشر، "وقد يتضمن ملكية الشخص لكلب. ولكن ظلال معاني هذه الكلمة تختلف من شخص لآخر، وتمتد بلا شك من الخضوع المذل، ومرورا بالسمات الطيبة التي ترتبط بالكلب، ووصولا إلى المقت والبغض وهو ما يختلف من مجتمع إلى آخر، بينما تختلف ظلال المعاني المرتبطة بكلمة "كلب" في اللغة العربية فهي أكثر سلبية من مثيلاتها في اللغة الإنكليزية، على الرغم من تطابق المعنى الحرفي والقاموسي للكلمة في اللغتين" (ص 99)[1].

المترجمة هنا كانت حريصة على الحفاظ على جنس النداهة كأنثى للتأكيد على تلك الفكرة المتوارثة التي سبق أن أشرت إليها، على الرغم من أن المترجمة لم تكن لها حيلة في ترجمة كلمة "النداهة" إلى اللغة الإنكليزية لعدم وجود ما يعادلها في اللغة الإنكليزية؛ فاضطرت إلى استخدام النقحرة (transliteration) من دون اللجوء إلى استخدام إحدى الأدوات الشارحة؛ ما يزيد الأمر تعقيدا ثقافيا ولغويا للقارئ الإنكليزي؛ الذي لم يفهم ما المقصود بالنّداهة - والتي يبدو أنها مصدر للشر

(1) الأصل الإنكليزي هو:

"For example, the denotative meaning of the item *dog* in English is straightforward and common property (so to speak). The connotations vary from person to person, extending, no doubt, from servile dedication to the well-being of the species to the abhorrence and from society to society; the connotations of *kelb* for Arabs are likely to be more negative than those for *dog* for English speakers, even though the denotation of the two words is identical."

والإغـواء - كـما يتراءى له من الترجمـة، ولكن كيف يرتبط هـذا الرمز بالبومة وهي رمز الحكمة والوقار في الثقافة الغربية؟!

4 - ترجمة السلوكيات الاجتماعية

مـن المتوقـع عنـد قـراءة أي رواية نسـوية أن الكاتـب أو الكاتبـة سـيذكر الكثير من السلوكيات الخاصة بالمرأة في الثقافة التي ينتمي إليها العمل الأدبي. بعض هذه السلوكيات يكـون كونيا بمعنـى أنه يوجد في كل الثقافات، وبعضها يختـص بالثقافة التي تنتمي إليها بطلات العمل الأدبي، وهي التي تمثل إشكالية للمترجم؛ لأن مثل هذه السلوكيات تبدو للمتلقـي الذي ينتمي لثقافة مغايرة وكأنها نوع من الخزعبلات، أو الأفكار غير المفهومة، أو على الأقل لا تعني له شيئا البتة. والأمثلة الآتية توضح هذه الفكرة:

اسم الرواية	الأصل العربي	الترجمة
أوراق النرجس	"كيف يتسنى لها أن تتحول هكذا، من طاغية قاسـية تصدر الأحكام بـلا رأفـة إلى هـذه الغلبانـة التـي "تتصعب" هكذا على ما آلت إليه حياتها." (19)	"How can it be that Amna is entitled to change so mercurially, from a harsh tyrant who barks orders without mercy to this poor woman who sighs and mashes her lips together loudly over what life has brought her?" (15).
العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء	"وفي إحدى المرات هددها شقيق أحد المرثيـين بالضرب إن لم تكف عـن الندب، وتغادر المكان فورا؛ لأن أمه فاجأتها أزمـة قلبية حادة؛ لشـدة انفعالها، وفـرط حزنها على ابنها المتوفى."(79)	"On one occasion the brother of one of those being mourned threatened to hit her if she didn't cease her lamentation and leave immediately because the burden of emotion and sorrow that his mother felt for her dead son had reached such a pitch that she suffered a serious heart attack." (56).
الخباء	"تفلـت في صدرهـا وأكملـت": معها من يخدمهـا إن أردتها أذهب إليها أو أذهــب أنا إلى بيت أهلي." (99)	"She spat down the inside of her dress to ward off any evil that might be hovering, and then carried on: "She has people to serve her. If you want to be with her, go and stay with her. Otherwise I'm going back to my family's house." (83-84).

لجأت المؤلفات الثلاث لهذه التفاصيل -كما يظهر من الأمثلة- لرسم صورة كاملة للمرأة المصرية في الطبقات الاجتماعية المختلفة، وخاصة الدنيا منها؛ مما يحفظ تلك النكهة التي تميز الثقافة المصرية بصفة خاصة. ومن المهم أن نلفت النظر إلى أن اللغة المستخدمة في الروايات الثلاث لو خلت من مثل هذه التفاصيل، فسوف يكون النص "محيدا" و"محايدا" لا يعبر عن الثقافة التي ينتمي إليها المؤلف وشخصيات روايته. وهذا النوع من السلوكيات الاجتماعية هو ما أسمته كريستيان نورد في كتابها **الترجمة بوصفها نشاطا هادفا: إعادة اكتشاف المداخل الوظيفية** ***Translation as A Purposeful Activity: Functionalist Approaches Revisited*** بـ cultureme (الظاهرة الثقافية)، والتي تصفها بأنها "تلك الظاهرة التي تنتمي للثقافة س ويألفها من ينتمي لتلك الثقافة، ولكن حينما نقارنها بظاهرة اجتماعية مماثلة في الثقافة ص، نجد أنها تنتمي للثقافة س دون غيرها" (ص 34)[1].

ففي المثال الأول من رواية أوراق النرجس نجد أن كلمة "تتصعب" تشير إلى ذلك الصوت الذي يخرجه الإنسان في الثقافة العربية عن طريق التقاء الشفتين للتعبير عن المفاجأة أو الصدمة أو التعاطف أو الرفض في بعض الأحيان، وهذا السلوك تأتي به المرأة أكثر من الرجل في المجتمعات العربية، بل قد يعتبر مشينا إذا أقدم عليه الرجل في بعض الأوساط؛ لارتباطه بالمرأة. وكانت بووث ترى ببساطة أن هذا السلوك يندرج تحت ما يسمى بالظاهرة الثقافية التي أشارت إليها نورد؛ ولذلك لجأت للترجمة بتصرف (paraphrase) كأسلوب احترافي لحل هذه الإشكالية؛ ولإزالة الغموض الذي يوحي به هذا السلوك للقارئ الغربي. ولكن ترجمة التعبير بتصرف على أنه "mashes her lips together loudly" لم يحقق المطلوب؛ لأن الترجمة في وضعها الحالي ما زال يعتريها الغموض. وفي هذه الحالة - وما يماثلها - يجب على

(1) الأصل الإنكليزي هو:

"The patterns of social behaviour indicated are culture-specific, i.e. culturemes. A cultureme is "a social phenomenon of a culture X that is regarded as relevant by the members of this culture and, when compared with a corresponding social phenomenon in a culture Y, is found to be specific to culture X."

المترجم أن يلجأ للأدوات الشارحة؛ لكي يفسر هذا السلوك الاجتماعي الغامض للمتلقي الغربي، ومن ثم تضييق الفجوة الثقافية والدلالية بين المتلقي والنص.

في المثال المستخدم في العربة الذهبية لا تصعد للسماء حاولت المترجمة العثور على معادل لكلمة "الندب" في اللغة الإنكليزية، والندب نوع من الغناء الحزين الذين تقوم به المرأة في مصر - وبعض الدول العربية الأخرى- عند وفاة عزيز لديها، وتذكر فيه عادة محاسن المتوفى، ويكون فيه نوع من القافية، كما يكون مصحوبا بلطم الخدود وشق الجيوب. وهذا النوع من السلوك منتشر في ريف مصر وفي بعض الأماكن الشعبية أو الفقيرة. وبالتالي فإن اللفظ العربي يشي بالمستوى الاجتماعي والثقافي للمرأة التي تقدم على مثل هذا الفعل.

اختارت مانيستي كلمة "lamentation" في اللغة الإنكليزية وهي كلمة تشير إلى العويل والنواح كما يذكر قاموس أكسفورد في تعريفه للكلمة "the action of lamenting; bewailing, mourning; (in a weakened sense) regret" (المجلد الأول: صفحة 1523)، وهو اختيار موفق إلى حد كبير من حيث نقل معاني النحيب والكرب والألم، ولكنه لا ينقل تلك الإيحاءات الثقافية والاجتماعية التي يحملها اللفظ العربي، أو بمعنى أكثر دقة تلك السمات الدلالية التي تميز لفظا عن آخر، وهي تلك السمات التي تسميها كريستين مالكيار في موسوعتها المعنونة بـ موسوعة علم اللغة *The Encyclopedia of Linguistics* بـ "distinguishers" بمعنى "تلك السمات الدلالية الفردية التي تميز اللفظ محل النقاش" (ص 397)[1].

ولكن المصدم - كما تكشف لنا أحداث الرواية - أن المرأة المعنية تقوم بهذا وليس بينها وبين المتوفى أي صلة، ولكنها مستأجرة لتقوم بذلك. أرادت المؤلفة أن تنقل للقارئ ذلك الانحدار الثقافي والسلوكي والانفعالي الذي تدفع إليه المرأة. فهي تتاجر بأحزانها كي تكسب قوت يومها. وهذه الصورة الصادمة وغير الإنسانية ينقلها لنا اللفظ العربي، ولا ينقلها اللفظ الإنكليزي الذي اختارته المترجمة،

---

(1) الأصل الإنكليزي هو:
"reflect what is idiosyncratic about the meaning of the term in question."

والقصور هنا ليس بسبب المترجمة، وإنما بسبب الاختلافات اللغوية والثقافية بين اللغة العربية، (واللهجة المصرية على الأخص) وبين اللغة الإنكليزية.

أما في ترجمة المثال المأخوذ من الخباء فقد تبنى كولدربانك أسلوبا مختلفا للترجمة وهو "الترجمة بالإضافة" (translation by addition)، لكي يفسر ذلك السلوك الاجتماعي؛ لأن التفل في الصدر سيبدو غريبا أو غامضا أو غير متحضر للقارئ الغربي. ومن ثم أضاف "to ward off an evil that might be hovering". وهنا يجب أن نشير إلى أن أسلوب الترجمة بالإضافة من الأساليب التي يلجأ إليها الكثير من المترجمين حينما يكونون بصدد ترجمة أحد العناصر ذات الخصوصية الثقافية. كما أن كولدربانك قد احتفظ بالترجمة الحرفية للسلوك نفسه كي يحافظ على الخصوصية الثقافية للرواية ممثلة في هذا السلوك الذي قد لا يكون له مثيلا في الثقافية التي ينتمي إليها المتلقي. وتقول منى بيكر في كتابها بعبارة أخرى *In Other Words* إن المترجم يلجأ لأسلوب الترجمة بالإضافة حينما يكون بصدد "التعامل مع العناصر ذات الخصوصية الثقافية أو المفاهيم الحديثة أو الكلمات أو العبارات الطنانة buzz words" (ص 34)[1]. وهنا يجب أن نشير إلى أن المترجم قد نجح باختياره هذا الأسلوب في النقل في توصيل المعنى للمتلقي وإزالة غموضه، والحفاظ على التعبير الأصلي الذي استخدمته المؤلفة.

---

(1) الأصل الإنكليزي هو:
"in dealing with culture-specific items, modern concepts, and buzz words."

نتائج البحث

يتضح من تحليل الترجمات الثلاث الآتي:

أن المترجمين الثلاثة قد استخدموا أساليب مختلفة في ترجمة العناصر ذات الخصوصية الثقافية التي وردت في الروايات الثلاث، وهذا التنوع مطلوب حينما يكون المترجم بصدد ترجمة مثل هذه العناصر.

أن عدم استخدام المترجمين الثلاثة للأدوات الشارحة فوت على القارئ الغربي الإلمام بالكثير من اللمحات الثقافية واللغوية الخاصة باللغة العربية، مما يفقده الكثير من المعاني، ومن ثَم يفقد جزءا من متعة القراءة.

يُعد أسلوب الترجمة بالإضافة من الأساليب الناجحة في نقل العناصر ذات الخصوصية الثقافية؛ لأن المترجم يستطيع من خلاله الحفاظ على التعبير الأصلي، وإضافة ما يزيل غموضه لدى القارئ، وبهذا يكون قد فاز بالحسنيين معا: الاحتفاظ باللفظ الأصلي، وإزالة ما قد يعتريه من غموض والتباس.

القصور في نقل كثير من الألفاظ لا يرجع لتقصير من المترجم في كل الأحوال، فأحيانا تكون الاختلافات اللغوية والثقافية بين اللغة العربية واللغة الإنكليزية هي السبب في عدم قدرة المترجم على نقل المعنى كاملا، وهو ما يستطيع المترجم أن يقلل من حدته من خلال استخدام الأدوات الشارحة، التي تزيل الكثير من الغموض الذي يصاحب استخدام هذا الألفاظ.

الترجمة الأدبية بين القبول والرفض
إشكاليات ثقافية ولغوية لحركة الترجمة خلال عصر النهضة

ماريا أفينو

تلقي الترجمة الأدبية في الوطن العربي بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

يرتكز بحثي هذا على بعض الإشكاليات التي رافقت حركة الترجمة في عصر النهضة، أو كما سماها الأديب الكبير طه حسين عصر التنوير. كانت الحركة المركّزة والمكثّفة للترجمة التي بدأت وتطورت بين القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين موضع مناقشة وجدال بين الأوساط الثقافية المعنية بهذه الظاهرة. اشتد الجدال، على وجه الخصوص في مصر، وشارك فيه أهم المثقفين في ذلك الزمان. ونجد صدى لتلك المناقشات على صفحات الجرائد المنشورة في تلك الفترة. ففي ذلك النقاش عالج هؤلاء الأدباء موضوعات ذات أهمية بالغة، ولا سيما ضرورة الحوار المعرفي والتبادل الثقافي مع الشعوب الأخرى، كما تساءلوا أيضا عن مفهوم الحضارة. في الواقع ما زالت تلك الموضوعات تحافظ على أهمية عظيمة في عالمنا الحاضر، وما يجلب الانتباه هو روح الانفتاح على الآخرين والإرادة في تبادل المعرفة التي كانت تحث أغلبية هؤلاء المثقفين العرب، الذين شعروا بالرغبة الملحة في التلقي مع الثقافات الأخرى وهذا لإحياء الثقافة العربية، فاستعملوا شتى الوسائل الموجودة ليحققوا هدفهم.

نجـد أيضـا بعض الأصـوات التي تعـارض الترجمـة، وخاصة الترجمـة الأدبية، والتفاعل مع الثقافات الغربية ولكن هذه الأصوات قليلة، على الرغم من الظروف القاسـية التي كانت تعيشها الشـعوب العربية؛ بسبب الهيمنة السياسية التي فرضتها عليها البلدان الغربية.

لعبـت الترجمة، كـما هو معروف، دورا رئيسـا في تلك السـنين وعُدّت الوسـيلة الضروريـة لتزيد القدرة التعبيرية للغة العربية، وخاصة أنّ الترجمة، ابتداء من القرن التاسـع عشر، قد أظهرت الثغرات الموجودة في اللغة العربية والتي بقيت على حالها ولم تتغـير في جوهرها خلال فترة طويلة من الزمن، هي الفترة المعروفة بالانحطاط. لذلـك كانـت بحاجة إلى منهـج يتبنى الواقع ويسـتوعب كل ما هـو جديد في ذلك الوقـت. وفي هذا الصدد كتـب المثقف اللبناني مارون غصن، أسـتاذ الخطابة ومدير المحفـل الأدبي في كليـة القديـس يوسـف في بـيروت: "ما من كاتب عـصري عانى صناعة الإنشـاء باللغة العربية أو الترجمة بها ولم يشعر بعجز هذه اللغة في التعبير عن آلاف المخترعات الحديثة والأمور الخيالية والتصورات التي استحدثها الزمان"[1].

أعـار المثقفـون العـرب مشروع تجديـد اللغـة العربية ما يسـتحقه مـن الاهتمام والعنايـة وأدركـوا مـا تجنيه الأمة من الفوائـد العظيمة التي تنتج عـن الترجمة في كل مظاهـر الحيـاة. فشـجعوا مثلا نقل العلـوم الجديـدة إلى العربية لأن هـذا النقل كان سـيمنح حياة اللغة التي يراد النقل من آدابها المنثورة والمنظومة. هكذا يقول جرجي زيـدان الذي أسـس مجلة "الهلال" في القاهرة عـام 1892: "فكما أن للعلوم ارتباطا كليا بعضها ببعض هكذا للغة دخل عظيم في سلاسـة آدابها بما تأخذه عن غيرها بل إن لغـة مهما حـوت من أنواع البديع والمعـاني والبيان لا تعد مـن اللغات الحية إن لم تكن لغة علم قبل كل شيء"[2].

(1) مارون غصن، "فقر اللغة العربية أسـبابه وعلاجه"، مجلة الهلال، العدد 4، مج 36 (سـنة 1928)، ص 40.

(2) جرجي زيدان، "نهضة العربية الاخيرة"، المرجع نفسه، مج 4، ج 8، ص 505.

إذا اُستخدمت الترجمة كمصدر لتعالج فقر اللغة العربية ولارتقائها، وهي الوسيلة التي بواسطتها ستتم اتصالات دائمة وعميقة بين العرب والبلدان الأخرى، وبصفة خاصة البلدان الأوروبية. اعتقد غالبية المثقفين والمترجمين العرب في تلك الفترة أنه لا يمكن اعتبار الثقافة ميراث من الماضي فحسب وإنما مزيج مكون من علاقاتها مع الثقافات الأخرى. وكما قال طه حسين: "التغير يجب أن يجمع بين القديم , يعني التراث، والحديث أو اللقاء مع الثقافات الأخرى، هذه هي أنفع الطوائف ولها الغلبة في المستقبل"[1]. أو، بعبارة أخرى، ثقافة الأمة لا تقوم لها قائمة ما لم تتفهم ثقافات الأمم الأخرى وتلتقى معها. لا تؤدي العزلة الثقافية أو التاريخية إلى نتيجة طيبة إنما تولد الحقد والصراع فقط بين الشعوب. فقد نقل العرب القدماء إلى لغتهم أنفس ما عرفوا من آثار الهنود والفرس والرومان لما تمّ لهم النصر والسلطة إذا يقنوا أن ليس كالعلم كفيلا ببقاء أمة وضمانا لها وسعادتها، والعلم لا يتم إلا بالنقل عن أمة أخرى. يقول محمد كرد علي في هذا الشأن:

"... إن الحضارة تنتقل من يد إلى يد وتأخذها الأمة المتحضرة عن جارتها أو ترثها عن أختها الذاهبة. ولذلك لم تستغن أمة في النقل عن غيرها ما يعوزها من علوم البشر على اختلاف أنواعها نقلا ما ينتفع به أهل جيلها وقبيلها ويؤثر الأثر المطلوب في العقل"[2].

من ناحيته يؤكد أمير بقطر، الذي كتب عدة مقالات في هذا الشأن في مجلة الهلال، أن الثقافة ميراث اجتماعي لكل أمة وسلالة تحت الشمس، لا تتمتع بها أمة وحدها لأنها مركبة من عناصر مختلفة الأصل وتتغلغل الثقافات بعضها في بعض. هذا واضح مثلا في اللغات، "ما هي اللغات؟" – تساءل بقطر ليتابع – "هذه اللغات ممتزجة بعضها ببعض. فاللغة العربية تشمل أكثر من ثلاثة آلاف كلمة يونانية

(1) سلامة موسى، "ساعة مع الدكتور طه حسين"، المرجع نفسه، عدد 1، مج 36 (سنة 1927)، ص 37.
(2) محمد كرد علي، "النقل والنقلة"، مجلة المقتبس، عدد 12، مج 1 (سنة 1906–1907)، ص 616.

ورومانيـة. وإذا كان امتـزاج الثقافات في العصور السـالفة محتملا، فإنه قد أصبح في هذا العصر ضربة لازب لا مفر منه"[1].

حاول هؤلاء المثقفون والمترجمون أن يبنوا جسورا، ليس فقط مع الثقافة الغربية الحديثـة، بل مع الـتراث الأدبي الغربي أيضـا فقد ترجموا ما كتبـه المعاصرون لهم ولم ينسـوا الروائع الأدبية الغربية القديمة. على سـبيل المثال نشر سليمان البستاني في سنة 1904 ترجمـة الإليـاذة والتي عُدّت ظاهـرة فريدة لا مثيل لها؛ لاعتقاد أنها سـتوطد العلاقات والحوار المعرفي بين الثقافة العربية والثقافة الغربية التي بنت أساسـها على الأدب الإغريقي القديم. تمنى الكثير في تلك المناسـبة، كما نقرأ في الجرائد المنشـورة آنـذاك، لو كان لهذا اللقاء المتجدد بين الحضـارة اليونانية والحضارة العربية تأثيره في آداب اللغة العربية في نهضتها الأخيرة مثمرا مثلما كان في القديم.

إننـا لا نسـتطيع أن ننسـى هنـا أيضا الجهد الـذي بذله طه حسـين في مجال ترجمة الروائع اليونانية وخاصة المآسي منها[2]. وإضافة إلى ذلك، أصدر طه حسين مباحث خطـيرة الشـأن عـن الثقافـة اليونانية التـي يعدّهـا الأديب المـصري الكبير أخصب حضـارة عرفها الإنسـان في العـالم القديم (يقصد طه حسـين بالحضـارات القديمة الحضـارات البابليـة والأشـورية والفينيقيـة والفرعونيـة) وهي تسـيطر عـلى الحياة الإنسانية إلى اليوم[3].

كانـت المجـلات التـي تصـدر في ذلـك الوقـت تخصـص مسـاحات كبـيرة من صفحاتها للأعـمال المترجمة، وكذلك خصت الجرائد عددا من صفحاتها لتتبع أخبار الحيـاة الثقافية في بعض البلدان الأجنبية. والأكثر شـهرة من بين تلك المجلات هي المقتطـف ليعقوب صروف وفـارس نمر، والجامعة لفرح أنطـون، بينما نذكر في فترة

---

(1) أمير بقطر، "امتزاج الثقافات"، مجلة الهلال، عدد 6، مج 41 (سنة 1933)، ص 776 - 783.

(2) نذكر أيضا الجهد الذي بذله الدكتور شبلي الشميل الذي قام بترجمة أفيجينيا في أوليس عام 1917، بينما ترجم أحمد لطفي السيد في عام 1924 كتاب الأخلاق لأرسطو.

(3) إن أهـم شيء أنتجـه اليونان هي المذاهب الفلسـفية المختلفة والتطور السـياسي الخصب. راجع طه حسين، "بين الشرق والغرب"، مجلة الهلال، عدد 7، مج 33 (سنة 1925)، ص 745 - 747.

لاحقة مجلة الحديث التي أسسها في مدينة حلب سامي الكيالي. كما اكتسبت، ابتداء من الثلاثينيات، مجلة الرسالة المصرية لأحمد حسن الزيات دورا أساسيا في نشر الثقافة الغربية والأعمال المترجمة إلى العربية.

يحتل المثقف والصحفي السوري محمد كرد علي الذي عاش فترة من حياته في القاهرة مركزا ذا أهمية بالغة في مجال انتشار الثقافة الغربية في ذلك الوقت. عبر محمد كرد علي عن آراء فريدة ودعا العرب إلى "اكتشاف" ثقافات عالمية جديدة بالنسبة إليهم، وهو يؤكد أن كل بلد في العالم وكل ثقافة لديها الكثير مما تقدمه للعالم العربي (والعكس صحيح) وأن لديها أيضا الإجابات الملائمة لتطلعات العرب في التغيير والتقدم المدني وفي كل الميادين[1].

أعطى محمد كرد علي اهتماما لتلك الثقافات التي كانت، بحسب كلماته، مهمشة أو شبه مجهولة عند العرب على الرغم من أنها عريقة وحافلة بالطرائف. بسبب هيمنة اللغة الإنكليزية واللغة الفرنسية، لم يصل إلى العرب إلا القليل جدا عن الثقافات الأخرى مثل الثقافة الروسية والثقافة الإيطالية والثقافة الألمانية.

أما الثقافة الألمانية فيرى محمد كرد علي أنها قريبة، من عدة نواحٍ، إلى الثقافة العربية، وعظّمها في كل المقالات التي كتبها في هذا الموضوع ونشرها في مجلة المقتبس التي أسسها عام 1906 في القاهرة[2]، والتي حافظت لسنين طويلة على مركز مرموق بين المجلات العربية، وخاصة في الشرق الأوسط. أما المميزات التي تمتاز بها الثقافة الألمانية فتتمثل في عدم وجود التطرف الفكري؛ الأمر الذي دفع الطبقة المثقفة في ذلك البلد إلى التوفيق بين الرغبات الدينية وتلك العلمية، تلك التي تتعلق بالمعرفة مع ما يتعلق بالإيمان اعترافا باستقلالية كل منهما. ترفض ألمانيا التعصب والإفراط، وهكذا استطاعت أن تقدم لمواطنيها التربية العلمية إلى جانب التربية

---

(1) نلاحظ أن بعض المجلات العربية بدأت تهتم بالأدب الشرقي خاصة الهندي منه وهذا بعد حصول الشاعر الهندي طاغور على جائزة نوبل عام 1913.

(2) عاد محمد كرد علي في عام 1908 بعد إعلان الدستور العثماني إلى دمشق فتابع هناك إصدار مجلة المقتبس.

المعنوية[1]. كونت ألمانيا مدنية يسميها محمد كرد علي "دينية"، وبفضلها كان بإمكان الألمان تجنبهم الفساد في الأخلاقيات وكذلك المظاهر السيئة التي رافقت في بعض البلدان الأخرى عملية التقدم[2]. الشعب الألماني أكثر من أي شعب آخر استطاع أن يرفض السيئ من الأمور الجديدة. هكذا أصبحت ألمانيا مدرسة للعالم وتمثل الثقافة الألمانية، ضمن حدود معينة، نموذجا للشعوب الشرقية، تلك الشعوب التي في قيد البحث عن شكل جديد في الثقافة والسياسة والاجتماع، ولكن بطريقة تدمج القديم بالحديث وبشكل متوافق ومتناسق.

والجدير بالذكر أن هناك بعض المثقفين في أوروبا عبروا في نفس السنوات عن آراء مختلفة كل الاختلاف عما كان يعتقد محمد كرد علي. الفيلسوف الإيطالي بينيديتو كروتشي، على سبيل المثال، في حين يعبر عن إعجابه العميق بالثقافة الألمانية، يندد بالفكر العاطفي - كما سماه - الذي انتشر في ألمانيا وأدى إلى التعصب في عدة مجالات، ويندد كروتشي أيضا بروح المغامرة والغزو و"الشهوة المسعورة" على السلطة التي ظلت على حالها خلال التاريخ الألماني، والتي سادت على المبادئ الأخلاقية وأدت أخيرا إلى مأساة الحرب العالمية الأولى[3].

أما بالنسبة إلى إيطاليا والتي زارها محمد كرد علي خلال جولاته في أوروبا وقضى فيها شهرا ورآها إجمالا من جنوبها إلى شمالها فتقدم له نموذجا لأمة استطاعت أن تحقق تطورا كبيرا وفي فترة زمنية قصيرة نسبيا، من خلال تبنيها الحضارة الحديثة التي أدت إلى التقدم الثقافي[4].

---

(1) محمد كرد علي، "التعليم في ألمانيا"، مجلة المقتبس، عدد 10، مج 2 (سنة 1907)، ص 536.

(2) ينتقد محمد كرد علي في مقالة أخرى له فرنسا التي على عكس ألمانيا، بدأت "تناهض الدين منذ زهاء مئة سنة وزادت مناهضتها له في السنين الأخيرة وها قد أخذت المدنية الافرنسية التي بهرت العيون في الزمن الماضي ترجع إلى الوراء". راجع: محمد كرد علي، "القديم والحديث"، مجلة المقتبس، عدد 1، مج 4 (سنة 1909)، ص 33.

(3) Domenico Conte, *Benedetto Croce, la Germania e Thomas Mann a partire dalle* Pagine sulla guerra *(1919)*, in "Croce tra passato e futuro", Bollettino Filosofico, XXVIII, 2013, pp. 111-125.

(4) محمد كرد علي، "في ديار الغرب: نهضة إيطاليا"، مجلة المقتبس، عدد 3، مج 8 (سنة 1914)، ص 146 - 170.

أما الأديب الكبير طه حسين فقد لعب دورا أساسيا في مجال الترجمة نظريا وتطبيقيا. ابتداء من العشرينيات في القرن العشرين بدأ يقوم بتقديم ملخص لقصة أو مسرحية أوروبية ملحقة بتعليقات لقراء مجلة الهلال. كان طه حسين من بين الأوائل في الوطن العربي الذين أيدوا ضرورة الترجمة "المخلصة" للنص الأصلي. لقد انتقد هؤلاء المترجمين الذين يجيزون لأنفسهم تشذيب النص أو يقومون بأنواع التعديلات والتحويلات وحتى التحريفات. يعتقد طه حسين أن الترجمة القيمة هي التي تحافظ على مميزات المحيط أو البيئة التي تصفها الرواية أو القصة وإلا فإنها تفشل في مهمتها الأساسية يعني التقارب بين عوالم مختلفة.

كما أشرنا سابقا، في تلك السنين نجد أيضا بعض الأصوات التي تعارض الترجمة الأدبية من اللغات الأوروبية ومن بينها نجد المثقف المصري مصطفى صادق الرافعي الذي صرح بشرعية الترجمة العلمية فقط. لا يعترف الرافعي بأن الترجمة من اللغات الغربية ستعطي قدرة تعبيرية إضافية إلى اللغة العربية التي كانت تمر فعلا بمرحلة انحطاط، ولكن يرجع سبب هذا الانحطاط إلى ابتعاد الكتاب العرب عن الكتابة العربية الكلاسيكية القديمة. فقط التراث القديم واللغة العربية القديمة، النقية والخالية من التراكيب والعبارات الغربية، تمثلان النموذجين اللذين سيسمحان بنهضة حقيقية قائمة على أسس وطيدة.

ولكي يبرر رفضه للترجمة الأدبية من اللغات الأوروبية أيد الرافعي[1] فكرة تواجد حضارتين مختلفتين في العالم يسميها الحضارة الغربية والحضارة الشرقية. يرى الرافعي العالم العربي جزءا من الحضارة الشرقية أو المدنية الشرقية كما يسميها. تتسم المدنية الشرقية بالروح الدينية والمعنوية، بينما اعتمدت الحضارة الغربية في نشأتها وتطورها على أسس مادية تعارض الرؤية الشرقية، ومن ثَمّ العناصر التي قد تنقل إلى الثقافة واللغة العربيتين عن طريق الاقتباس والترجمة، لا تؤدي إلى الازدهار الذي يصبو إليه العرب، بل ستضعف الثقافة العربية أكثر فأكثر.

---

(1) عن هذا المثقف المصري الذي خاض معارك أدبية وفكرية ودينية مع أعلام عصره انظر محمود محمد كحيله، "المعارك الدينية والأدبية لمصطفى صادق الرافعي"، في مجلة الرافد، يوليو 2005، ص 46-49.

يؤيد مصطفى صادق الرافعي فكرة الانقسام بين الشرق والغرب الذي كان أساس الاستشراق؛ إضافة إلى فكرة الفصل والتمييز بين العالمين المختلفين والذي لا يمكن التوفيق بينهما، يعتقد الرافعي، بتفوق أحد القسمين: القسم الشرقي والتفوق الذي يتمتع به هو التفوق الأخلاقي.

ليس الرافعي هو الوحيد الذي يؤيد فكرة وجود حضارتين مختلفتين في العالم: إحداهما تميل إلى الروحانية والأخرى إلى المادية[1]. الفيلسوف منصور فهمي مثلا كرس لهذا الموضوع عدة مقالات يحاول فيها أن يشرح أسباب هذا الفرق الموجود بين الحضارتين. ينسب فهمي هذا الاختلاف إلى نزعة التفرد التي تعمل لكي تختلف الشعوب عن بعضها، وتحت دافع نزعة التفرد طور الشرقيون شعورا دينيا قويا بينما نما عند الغربيين الاهتمام بالحياة المادية العملية[2]، ومثل منصور فهمي كان يفكر محمود عظمي وأمير بقطر وميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران وأمين الريحاني، ولكن الجدير بالذكر أن هؤلاء المثقفين لا يشاهدون هذه الاختلافات كاختلافات بيولوجية أو اختلافات في المواهب[3]. وهذا على عكس ما ادعى بعض الغربيين (ألفريد تينيسون وروديارد كبلنغ على سبيل المثال) من أجل تبرير نظرياتهم العنصرية ولإعطاء الشرعية للسياسات الإمبريالية للقوى الغربية.

بحسب ما يعتقد منصور فهمي؛ فإن هذا الاختلاف مكتسب وليس فطريا أو وراثيا. تتكون صفات ومميزات خاصة لكل شعب ولكل ثقافة بفضل الأحوال الخاصة التي عاشتها وتعيشها الشعوب. ولكن ما يجلب الانتباه أن منصور فهمي، رغم اعترافه بالاختلافات الموجودة بين هاتين الحضارتين، لا يشاهدهما

---

(1) نذكر في تلك السنين تأسيس الرابطة الشرقية التي تدعو إلى التكتل بين الدول الشرقية وتقوية الروابط الحضارية والثقافية ما بينها.

(2) منصور فهمي، "موقف الشرق من حضارة الغرب"، مجلة الهلال، عدد 1، مج 40 (سنة 1931)، ص 49 ـ 57؛ وراجع أيضا "الشرق والحضارة الغربية"، مجلة المقتطف، عدد 3، مج 77 (سنة 1930)، ص 257 - 263.

(3) منصور فهمي، "موقف الشرق من حضارة الغرب"، في مجلة الهلال، عدد 1، مجلد 40، سنة 1931، ص56.

كعدوتين بل العكس: تتكامل هاتان الثقافتان. أيضا مخائيل نعيمة يعرّفهما بـ "توأمي الإنسانية"[1]، وهكذا يتوصل فهمي ومثله عظمي ونعيمة وغيرهم من الأدباء العرب إلى فكرة ضرورة التعاون بين هاتين المدنيتين: يجب أن تكون هناك مشاركة بين العالمين في الأخذ والإعطاء، كما يجب على كل واحد منهما أن يتقبل ما يستطيع الطرف الآخر تقديمه.

وكما يشرح منصور فهمي، بهذا التبادل سيخفف الإفراط الموجود عند الطرفين. في الواقع بينما نرى أن الغربي قد طور، وبشكل مبالغ فيه، البحث عن وسائل الرفاهية والنعيم في الأمور المادية حتى أوصله هذا البحث إلى شكل من أشكال الأنانية الفردية، فإننا نرى أن الشرقي من ناحية أخرى قد كرس حياته للنعيم الروحي أو الروحاني مهملا الحاجات العملية للإنسان، مقلّلا من ذلك أهمية الجانب المَنطقي[2]. وسيؤدي هذا التلاقي بين الحضارتين في المستقبل إلى نمو مجتمع جديد. ستتضمن هذه الحضارة المستقبلية أفضل ما أنتجته الحضارتان الغربية والشرقية، فتغذي هذه الحضارة الحاجات الإنسانية كلها، المادية منها والمعنوية.

كذلك كتب أمين الريحاني عن هذا التكامل المرجو. إن الاتصال بين الحضارتين سيولد في رأيه حضارة جديدة لا يمكن تعريفها بالحضارة الشرقية أو الغربية ولكن بحضارة عالمية[3].

وفي اعتقاد محمد كرد علي فإن المترجمين هم هؤلاء الذين سيسمحون بالانتقال إلى هذه الحضارة الجديدة التي عرّفها محمد كرد علي بـ "الحضارة العربية الغربية"

(1) ميخائيل نعيمة، "التوأمان: الشرق والغرب"، في: البيادر (بيروت: مؤسسة نوفل، 1980)، ص ١٦٢؛ وراجع أيضا: ميخائيل نعيمة، "مدنية العقل ومدنية الخيال"، مجلة الهلال، عدد ١، مج 42 (سنة 1933)، ص 79 – 93.

(2) منصور فهمي، "موقف الشرق من حضارة الغرب"، المرجع نفسه، عدد 1، مج 40 (سنة 1931)، ص 262.

(3) وصف أمين الريحاني الغرب كعقل العالم بينما كان الشرق قلب العالم: والواحد لا يعيش من دون الآخر، انظر: المقالة "الثورة الأدبية"، مجلة المقتطف، عدد 6، مج 34 (سنة 1909)، ص 574 – 581.

والتي ستسود في المستقبل. حضارة ليس من الممكن أن تكون غربية بشكل كامل أو عربية بشكل كامل بل ستكون خلاصة لأفضل ما أنتجه الغرب والشرق[1].

المجلات وتجديد اللغة العربية عن طريق التعريب ووسائل أخرى

بينت حركة الترجمة، وخصوصا منها في المجالات العلمية، بعض النقائص في اللغة العربية. لقد انطلق مسار تجديد اللغة عن طريق الترجمة منذ عهد محمد علي، وقد أثار جدلا بشأن الأساليب التي ينبغي اتباعها لدفع تطور التراث اللغوي والأسلوبي في العربية. وتابعت مجلتا المقتطف والهلال هذه المسألة وأفرزتا أيضا مقترحات متعلقة بالتجديد المعجمي وإثرائه، في العديد من الحالات مهمة جدا.

أوحى الاتصال المتجدد بالغرب للمشتغلين بالترجمة إلى اللغة العربية بضرورة خوض سياق تجديد يسمح بالتعبير عن المفاهيم الجديدة، فضلا عن المخترعات والمستحدثات. بناء عليه؛ انطلق نقاش معمق حول المناهج المزمَع تبنيها بغرض تطوير التراث اللغوي ضمن محاولة إرساء قواعد عامة ومشتركة، تستلزم من الجميع إيلاءها اهتماما.

كان المقصد تجنب العادة المستهجنة بأن يعوّل كل مترجم على مبادرته الخاصة، عبر صياغة حلول فردية، كما فعل المترجمون الأوائل للأعمال العلمية الأوروبية، ممن التجأوا بشكل واسع لأسلوب التعريب، وذلك بالتبني للمصطلح الأجنبي، الذي تُجرى عليه بعض التعديلات البسيطة لتكييفه مع الصيغ العربية.

أساسًا، كانت مشروعية استعمال التعريب موضوعا لجدل حاد بين الأوساط الثقافية بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وعدّ البعض استعماله عملا طائشا، بما يحشره في اللغة العربية من كلمات دخيلة، يُخشى منها أن تخلف تشوها في طبيعة اللغة. أما بالنسبة إلى البعض الآخر، كان التعريب أسرع وسيلة لتحديث اللغة واستعادة الارتباط مع ثقافة العالم.

---

(1) محمد كرد علي، "الأمة تحبو"، مجلة المقتبس، عدد 1، مج 6 (سنة 1911)، ص 51.

عـادة ما يتعارض التعريـب مع الترجمة، والمقصود منها النقـل الحرفي إلى العربية لمعنى الكلمة الأجنبية، في حين عولت مناهج أخرى على الاشتقاق، أي خلق كلمات جديـدة من جـذور لغوية عربية. نجد أيضا المجاز والذي تكتسـب بفضله مفردات قديمة معنى جديدا. وأخيرا النحت أي صياغة مفردات مركبة.

يجـدر التأكيد، في مجال موضـوع تجديد العربية، على تبلور ثلاثـة تيارات مختلفة: المحافظون ممن عارضوا ليس فقط تبني مفردات أجنبية جديدة عبر منهج التعريب، بـل نفوا أن تكون العربيـة في حاجة إلى التطوير. رأى هـؤلاء أن اللغة العربية تتمتع بحيوية دائمة تسـمح لها بمواكبة كافة الاحتياجات في واقع متحرك، وبناء عليه؛ في الواقع الحديث.

من بين هولاء كان الشـاعر خليل مطران، الذي عـادة ما كرر أن الفقر المعجمي الـذي تواجهه اللغة العربية اليوم ليس ناشـئا من اللغة ذاتهـا بل من جهل متكلميها وبالخصـوص مـن المترجمـين والكتـاب الذيـن يتعاملـون معهـا دون دِرايـة كافيـة بخاصياتهـا الخارقـة[1]. انطلق المحافظون مـن معطى أن قدماء العـرب بلغوا أرقى مسـتويات الحضـارة وبفضلهـم وصلت اللغـة إلى ذُرى التطـور في قدراتها التعبيرية والأسـلوبية. وإذًا ينبغـي عـلى المعاصريـن عند الترجمة اسـتبعاد المفـردات الأجنبية والاستعارات الأسلوبية.

يعـترف المحافظون أو التقليديون بأن العرب القدماء اسـتعانوا على نحو واسـع بالتعريـب عـبر دمج ألوف المفـردات الأجنبيـة في اللغة ولكنهم ذهبـوا في طرحهم أن عصور التعريب - كما سـموها - تختلف بحسـب المراحل التي توجد فيها اللغة نفسـها. حيـث حـددوا في تاريخ اللغـة العربية ثـلاث مراحل: فـترة الطفولة وفترة الشـباب وفترة الهرم. وبحسب هذه الرؤية؛ مسموح بالتعريب فقط في الفترة الأولى أي فـترة الطفولـة، في الوقت الـذي ما فتئت فيه العربية في فـترة التكوين، ولا تملك

(1) خليـل مطـران، "اللغـة العربيـة ودخائرهـا قديما وحديثا"، مجلة المقتطـف، عدد 5، مج 77 (سـنة 1930)، ص 522.

الوسائل التي صاغها اللغويون لاحقا لوضع مفردات جديدة. ولم توجد بعد تلك الوسيلة للغنى المعجمي المتمثلة في الاشتقاق، والتي سمحت للغة العربية بإبداع مفردات جديدة باستعمال الجذور العربية وهو ما جعل الالتجاء إلى التعريب ثانويا.

في هذا الصدد أشار اللغوي كلدة على صفحات مجلة المقتطف إلى فكرة فريدة ستجد آذانا صاغية في أوساط المحافظين، تتلخص في أن العرب المعاصرين ليس مسموحا لهم البتة ما كان مسموحا للقدماء. فالعرب المعاصرون بإمكانهم فحسب المحافظة عما كان من دون إدخال أي تحوير على اللغة التي تلقوها إرثا من الأقدمين والتي لا تنتمي إليهم، وهكذا، ليس بمقدورهم التدبر فيها بحسب هواهم[1].

كان أحمد فتحي زغلول، الأديب والمترجم المصري المشهور، ممن عارضوا هذه الفكرة معلنا حق كل اللغة في أي مرحلة من مراحل تطورها أن تستعير ما تحتاجه من غيرها. يتساءل فتحي زغلول: "لماذا يحرم عنا ما كان مسموحا لأسلافنا؟ أخذ العرب القدماء العلوم من كافة الشعوب التي اتصلوا بها وترجموها إلى لسانهم. فما كانت لديهم مشكلة في تقبل المفردات الأجنبية بعد أن أعطوها صيغا عربية. تناسينا أنهم كانوا أصحاب مجد وقوة في حين نحن اليوم ليس لدينا سوى الضعف والعزلة؟ ذلك أنه برغم قوتهم ومجدهم، لم يجمدوا لغتهم بتجنب تبني الألفاظ الأجنبية مثلا، عبر رفضها فقط لأنها أجنبية، لكن بخلاف ذلك وظفوها بما يعني استعمالها دعما للقدرات التعبيرية للغتهم [...] على الشاكلة نفسها نحن لا نستطيع التشبث بالماضي قانعين بما كان يعرفه القدماء فحسب"[2].

نجد تيارا آخر يجمع الذين ذهبوا إلى أن العربية هي لغة عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجديدة وينادي بالتبني الواسع للمفردات الأجنبية، ويذهب أصحابه إلى وجوب تبنيها كما هي من دون أي تعديلات. إذ عبْر التعريب يمكن بلوغ تجديد في بيان اللغة العربية من خلال استيعاب المعارف الحديثة. وإذًا، فالتعريب بالنسبة

---

(1) كلدة، "أعجز في اللغة العربية"، المرجع نفسه، عدد 3، مجلد 65 (سنة 1924)، ص 286.

(2) أحمد فتحي زغلول، "ما هي اللغة"، المرجع نفسه، عدد 4، مج 33 (سنة 1908)، ص 316.

إليهم هو الوسيلة التي ترسو بفضلها صلة دائمة بين العرب وبقية العالم، وهو الوسيلة التي تخرجهم من العزلة التي انحشروا فيها طوال قرون.

الموقف الوسط، أو المعتدل الذي سعى للتوسط بين هذين المغاليين، هو ما ساندته مجلة المقتطف على لسان مديرها يعقوب صروف. بالنسبة إلى المثقف والمترجم اللبناني بإمكان العربية الأخذ من اللغات الأجنبية كل ما هو نافع وفق الحاجة. فقد أدان صروف ما سماه بالرفض التام للتعريب حتى في ما هو ضروري عادًّا إياه موقفا عقيما، لا يُولي شأنا للحاجات التعبيرية للغة. ففي حكمه ينبغي التوسط بين ضرورة المحافظة على "جوهر" اللغة العربية وعلى عناصرها الأساسية والحاجات الجديدة التواصلية التي يفرضها العالم المعاصر[1].

ففي مقالة له بعنوان "أسلوبنا في التعريب" يعبر يعقوب صروف عن موقفه وموقف مجلة المقتطف بشأن هذه المسألة. يعرب مدير مجلة المقتطف عن قناعته أن اللغة، أيا كانت، هي لغة حية وحيوية فقط في اللحظة التي تنمو فيها، مستوعبة، عبر حركة الترجمة، ما لم تملكه سابقا، ليس المفردات والمصطلحات فحسب، بل الأقوال الشائعة أيضا، والأساليب والاستعارات التي تمثل إثراءً مستمرا للغة[2].

يقترح صروف موازاة بين اللغة وبين الإنسان: "اللغة هي كائن حي وفي تطور دائم والذي يعطل النمو يتصرف مثل الصينيين الذين يلفّون سيقان بناتهم لمنعها من بلوغ حجمها الطبيعي"[3]. ويؤكد صروف أن الجمود الذي لحق اللغة العربية انطلاقا من القرن الثالث عشر لا ينبغي أن يوهم أن العربية كانت دائما "لغة غير مِضيافة" نحو كل ما هو أجنبي أو لغة مغلقة على نفسها بل العكس. يستمر صروف

(1) شاركت مجلة المقتطف في عملية تطور اللغة عن طريق المقالات والترجمات العلمية التي نشرتها. كما هو معروف نقلت مجلة المقتطف إلى العالم العربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر فلسفة النشوء والارتقاء لداروين ونظرية التولد الذاتي. وخلق مترجمو مجلة المقتطف كلمات جديدة ما نزال نستعملها. من بين الكلمات التي ترجموها شاعت هذه الكلمات: غواصة، ودبابة، ورشاشة ونواة.

(2) يعقوب صروف، "أسلوبنا في التعريب"، عدد 7، مجلد 33 (سنة 1908)، ص 7-8، أعيد نشر المقالة في 1927 بالعنوان "أسلوبنا في الترجمة والتعريب"، عدد 5، مج 75، ص 481 - 487.

(3) المرجع نفسه، ص 481.

في هذا الصدد: "كل من يجري دراسة بشأن الكلمات والعبارات العبرية والفارسية والسريانية والقبطية والرومية التي جرى تبنيها قبل منتهى القرن الثالث للهجرة يتبين له أن العربية كانت لغة حية، وشهدت تطورا مستمرا، بالضبط كما هو شأن الإنكليزية اليوم والفرنسية والألمانية. والذين يزعمون أن اللغة تعود لتكون كما كانت في القدم، يغلقون الباب أمام كل جديد ولا يفعلون سوى قتلها وهم بهذا الشكل يمنعون الكتاب والمترجمين وكل الذين يهتمون بالعلوم والتقنية من أداء مهامهم"[1].

فضْلُ مجلة المقتطف هو في معالجة مسألة التعريب من الناحية العملية أيضا، عبر إرساء بعض القواعد الخاصة، لفائدة المترجمين، حول كيفية الاشتغال لتحويل المفردات الأجنبية إلى العربية. الهدف الأساسي الذي قاد المترجمين الذين تعاونوا مع المقتطف هو تسهيل فهم القراء، أو بعبارة أخرى تجنيب القراء المصائب وهدر الطاقات عن القراءة. أولى مترجمو مجلة المقتطف هذه القاعدة أولوية خاصة، والتي تتعارض مع ما ذهب إليه المحافظون، بما يعني وجوب أن يستعمل المترجم والكاتب لغة جزلة وأنيقة تراعي دائما قواعد البيان.

كانت القاعدة التي أرستها المجلة: عدم تبني الكلمات الأجنبية التي لها مرادفات عربية، ولكن فقط في حالة كانت تلك يسيرة الفهم من قبل القراء. وإن تبين أن الكلمة الأجنبية باتت جارية على الألسن وفاقت المفردة العربية الأصلية، فليس أمام المترجمين من حرج في استعمالها، بل يجب عليهم استعمالها.

أما مجلة الهلال، فساهمت هي الأخرى بمساهمة جليلة في حركة الترجمة، وخصوصا عبر ترجمة الأعمال التاريخية والسياسية. وعلى مدى عدة مقالات تناولت الهلال أيضا مسألة تحديث اللغة العربية، مقترحة حلولا قيمة، عبَّر عنها، من بين الآخرين، اللغوي اللبناني مارون غصن، في ثلاث مقالات، دعا فيها إلى التعريب أو

(1) المرجع نفسه.

الألفاظ الدخيلة[1] كما يسميها. ذهب غصن إلى أن تبني مفردات أجنبية مفادُه نفع اللغة العربية، كما يسمح لها بـ "منافسة" اللغات الحية الأخرى. فاستعارة المفردات الأجنبية هي ظاهرة طبيعية وليست إشارة ضعف، ولا تختص بلغات بعض الشعوب دون غيرها، بل بكافة لغات العالم. حتى الفرنسية – وهي أداة ثقافية تمارس تأثيرا واسعا في شتى أرجاء العالم – تحتاج إلى استعارة كلمات وتعابير من ثقافات أخرى[2]. ولكن، إضافة إلى التعريب، شجع غصن، لخلق كلمات جديدة، استعمال "الإضافات"[3] أي السوابق واللواحق وأيضا النحت أي تشكيل الكلمات المركّبة (المقصود بالضبط بهذا المصطلح هو صياغة مفردة عبر ضم كلمتين مختصرتين). بفضل هذين المنهجين أبدع الغربيون آلاف المفردات والمصطلحات الجديدة خلال فترة زمانية قصيرة[4]؛ إذ في هذه الحالة، لا يشجع مارون غصن العرب على الأخذ من الغرب مفردة فحسب، بل منهجا. ويقدم أيضا نماذج حية. بالنسبة إلى النحت، اقترح مثلا استعمال الكلمة المركبة "أربعيد" المتكوّنة من أربع ومن يد، بمثنى: "أربعيدان" وجمع "أربعيدات" أو "أربعرِجل" المتكونة من أربع ومن رِجل، حيث المثنى: "أربعرجلان" والجمع "أربعرجلات"[5]. تبقى مَزية استعمال المفردات المركبة في الحصول على ما يطلق عليه مارون غصن بـ "مبدأ الاقتصاد"، أي بلوغ التواصل الأمثل بمجهود أقل. هذا لأن الجذور التي توحّد لتشكيل مفردة جديدة

---

(1) مارون غصن، "الألفاظ الدخيلة في اللغة وحاجتنا إليها"، مجلة الهلال، عدد 7، مج 36 (سنة 1928)، ص 282 – 817.

(2) مثلا قد استعارت الفرنسية مفردات مثل piano من الإيطالية، mosquée من العربية، sport من الإنكليزية ... إلخ.

(3) انظر مارون غصن، "فقر اللغة العربية: سبابه وعلاجه"، مجلة الهلال، عدد 4، مج 36 (سنة 1928)، ص 8.

(4) يذكر غصن أن العرب مع حقبة النهضة بدأ استعمال إضافة الـ "لا"، وبفضل ذلك نشأت العديد من التعبيرات مثل كلمات: "لانهائي"، "لامركزي" ... إلخ. ولكن استعمال الإضافات يبقى في العربية ضئيلًا.

(5) مارون غصن، "النحت في اللغة العربية"، مجلة الهلال، عدد 5، مج 36 (سنة 1928)، ص 548 – 550.

كانـت معروفة للمتكلـم العربي، تتضمن المعنـى المراد ترويجه مـع الكلمة الجديدة. وهذا ما لا يحصل دائما مع المفردات الأجنبية حين تنقل إلى العربية حرفيا.

مما سبق يتبين أن غصن أو صروف أو غيرهما من رجال النهضة عدّوا اللغة وسيلة للتواصل ولتثقيف المجتمع الذي كان لا يزال في حالة خطيرة من التخلف، ولهذا السبب استعملوا شتى الوسائل لإنقاذ اللغة من الجمود، وهذا لمصلحة اللغة في المقام الأول ومن ثم مصلحة المجتمع العربي.

أمين الريحاني، جسر بين ثقافتين: ترجمات مؤلّفاته إلى اللغة الجورجية

نينو سورماوا

إنّ موضوع العلاقة بين الثقافتين الشرقية والغربية من بين أهمّ الموضوعات وأغناها التي انصبّ عليها اهتمام المفكّرين ورجال الثقافة والأدب بمختلف أبعادها في العصر الحديث.

لقد تناول الأدب العربي الحديث منذ مطلع القرن العشرين موضوع لقاء الشرق والغرب، كأحد الموضوعات الرئيسة، وحظي هذا الموضوع باهتمام الروائيين العرب، وبخاصّة أدباء المهجر الذين عاشوا ما بين الحضارتين، وجرّبوا أنفسهم فيها، فمزجوا في رواياتهم ومقالاتهم بين مادّية الغرب وروحانية الشرق. كان هؤلاء المهجريون سبّاقين في لفت نظر المثقفين العرب إلى الفروق الحضارية بين الشرق والغرب، فهم الذين شدّدوا على فكرة مادّية الغرب وروحانية الشرق، وعلى أنّ الحضارتين الشرقية والغربية في حاجة إلى أن تكمل إحداهما الأخرى؛ فالشرق بحاجة إلى مادّية الغرب للنهوض والتحديث، والغرب بحاجة إلى روحانية الشرق لتعود إليه صورته الإنسانية، وهي الفكرة التي تبنّتها روايات عربية عديدة، بداية من مطلع القرن العشرين.

يُعَدُّ المفكّر والأديب الكبير أمين الريحاني واحدًا من أهم أدباء المهجر الأميركي، وُلد في بلدة "الفريكة" في جبال لبنان سنة 1876. تلقّى في بلدته مبادئ اللغتين

العربية والفرنسية، ولمّا بلغ من العمر اثنتي عشرة سنة عام 1888؛ هاجر إلى أميركا. تعلّم اللغة الإنكليزية، وبرز ميله إلى القراءة. انكبّ أمين الريحاني على المطالعة ليل نهار؛ فاطلع على أعمال الشعراء والكتّاب الغربيين والشرقيين المعاصرين والقدامى. بل وصل إلى الأدب العربي واللغة العربية والثقافة العربية من الأدب الأميركي والأوروبي، وهكذا أصبح سفيرا وجسرا بين الثقافتين الغربية والشرقية.

نقرأ في مقدّمة كتابه ملوك العرب: "وقد عرّفني إمرسون إلى كرليل، وكان كرليل أول من عاد بي من وراء البحار إلى بلاد العرب [...] فأحسست لأول مرة بشيء من الحب للعرب [...]، وصرت أميل إلى الاستزادة من أخبارهم [...] لله أنت أيتها البلاد العربية التي لم يشأ الله أن أجهلك حياتي كلّها، فبعث إليّ، وأنا بعيد عنك، إنكليزياً يعرّفني إلى رسولك وأميركياً يصف لي محاسن أبنائك". وفي عام 1897 التحق أمين الريحاني بمعهد الحقوق في جامعة نيويورك وبقي فيه سنة، وبسبب مرضه عاد إلى لبنان وبقي هناك سنة. ثمّ رجع إلى أميركا فاشتغل بالتجارة والأدب والترجمة. في سنة 1904 عاد الريحاني إلى لبنان، واتصل بأبرز الأدباء والزعماء السياسيين، وباحثهم في أحوال الشرق العربي الاجتماعية والسياسية والفكرية ووسائل النهوض بها. منذ ذلك الحين، بدأ الريحاني ينتقل بين الشرق والغرب، فأصبح كاتبا رائدا تميّزت مؤلفاته بإبراز موضوع لقاء الشرق والغرب، ومحاولة زواج هاتين الثقافتين. هذه فكرة متكرّرة في نصوصه الأدبية ومقالاته النقدية. نخصّ باهتمامنا في بحثنا هذا ثلاثة نصوص لأمين الريحاني المكرّسة لموضوع لقاء الثقافتين مثل مقالة "من على جسر بروكلين" والروايتين: كتاب خالد، وخارج الحريم.

مرّت أكثر من مئة سنة على صدور كتاب الريحانيات لأمين الريحاني. ومن المعروف أن الريحاني كتب في مقدّمة هذا الكتاب شعاره الشهير: "قل كلمتك وامش"، كما أنه فسّر فيه أبرز آرائه الفلسفية، ومبادئه الاجتماعية التي شاعت في سائر مؤلّفاته لاحقا. "من على جسر بروكلين" إحدى المقالات المشهورة من الريحانيات. ينتبه فيها الريحاني إلى تركيب القيم الشرقية والغربية. الكاتب الواقف على الجسر في

مرفأ نيويورك يسأل تمثال الحرية: متى تحوّل وجهها نحو الشرق؟: "أيتأتى أن يرى المستقبل تمثالا للحرية بجانب الأهرام؟ أيمكن أن نرى لك في بحر الروم مثيلا؟ أممكن أن يُولد لك أخوات في الدردنيل وفي بحر الهند وفي خليج الصين؟" ويطلب الريحاني من البواخر عند الخروج من العالم الجديد أن تأخذ معها إلى بحر الروم وبحر الهند والبحر الأحمر والبحر المتوسّط بعض موجات من الأمواج التي تغسل قدمي تمثال الحرية لترُشّ "منها سواحل مصر وسوريا وفلسطين وأرمينيا والأناضول".

يلتفت الريحاني إلى البواخر مرّة أخرى ويقول: "احملي إلى الشرق شيئا من نشاط الغرب وعودي إلى الغرب بشيءٍ من تقاعد الشرق، احملي إلى الهند بالة من حكمة الأميركان العملية وعودي إلى نويرك ببضعة أكياس من بذور الفلسفة الهندية، اقذفي على مصر وسوريا بفيضٍ من ثمار العلوم الهندسية واقفلي إلى هذه البلاد بفيضٍ من المكارم العربية". تنتهي المقالة بالكلمات المشهورة: "لبنان-باريز-نويرك- في الأولى روحي وفي الثانية قلبي وفي الثالثة الآن جسدي". تعبّر هذه الكلمات بوضوح عن الفكرة الرئيسة في خطاب أمين الريحاني.

يرسم الريحاني ملامح من صورة الشرق والغرب في رواية كتاب خالد التي صدرت في عام 1911 وعُدّت أول رواية عربية باللغة الإنكليزية. يستند هذا العمل المتميّز بروحانيته إلى التجارب الخاصة التي جرّبها أمين الريحاني في الولايات المتحدة، حيث عاش منذ فتوته الأولى، والكتاب أساسي لفهم طريقة تفكير الريحاني في القضايا المهمّة التي يتّسم بطابعها تاريخ القرن العشرين. وعلى غرار بطل رواية كتاب خالد، شعر الريحاني بالأسى وخيبة الأمل من جرّاء المادية المستشرية في البلد الذي أصبح وطنا ثانيا له، وبإحباط الخطط بسبب تأثيرات القيم المادية الخطيرة على تطوّر البشرية.

تحكي الرواية قصة خالد وصديقه شكيب، وهما شابّان من مدينة بعلبك في لبنان، هاجرا معا إلى الولايات المتحدة التي يقال إنها "فردوس الناس المهاجرين"، ولكن خلال المسيرة نحو أميركا يتكشّف الأمر تدريجيا، أنّ هذا الفردوس ليس

فردوسا، فالصديقان يعانيان الصعوبات المختلفة وتبدأ المعاناة الحقيقية في "الأرض الجديدة". نرى من خلال الجزء الأول والثاني للكتاب أنّ خالداً لا يجد مكانه في المجتمع الجديد ويسأل صديقه: "هل تعتقد أنت بأن سكان العالم الجديد هم أفضل حالا من أهل العالم القديم؟" بعد خمس سنوات يرجع خالد إلى الشرق، وحتى في وطنه لا يجد مكانه الاجتماعي، وهدفه إصلاح حياة البشر وإنشاء العالم العظيم. هو يبدأ برحلة تبشير إلى بعض ديار العرب يدعو فيها إلى توحيد هذه البلاد في دولة عظيمة تجمع بين منجزات الغرب العلمية التكنيكية وحضارات الشرق، المزج بين عقل الغرب وروح الشرق ينتج إمبراطورية عظيمة. يحاول البطل أن يصالح بين الثقافة والقيم الشرقية والغربية، وهذا هو العالم المثالي في نظره. لكن السبل والمناهج لإنشاء العالم المثالي غير واضحة للبطل. يطرح علينا ختام الرواية الأسئلة المختلفة. يبدو أن اسم البطل رمزي في الرواية. لقد اختفى في الصحراء، ولكنه خالد؛ فسيعود في المستقبل ليهدي مجتمعه إلى العالم الجديد.

يستمرّ موضوع لقاء الثقافتين في الرواية خارج الحريم التي كتبها أمين الريحاني عام 1917 بالإنكليزية بعنوان جهان، ونقلها إلى العربية في العام نفسه الكاتب النهضوي عبد المسيح الحداد. خارج الحريم إحدى الروايات الأولى في الأدب العربي للقرن العشرين التي تتناول موضوع لقاء الثقافتين عن طريق الحبّ بين البطل الغربي والبطلة الشرقية؛ فالحبّ هو الجسر ولغة الحوار بينهما، وللأسف هي غير مفهومة البتة. ليست هذه الرواية مما يذكر كثيرًا في الدراسات النقدية الأدبية التي تتعلّق بمسألة الغرب والشرق في الأدب العربيّ.

بطلة القصة الرئيسة امرأة تركية من علية القوم، مثقفة، تربّت في فرنسا، ثم عادت إلى تركيا فجمعت بين تقاليد الشرق وحضارة الغرب وهي ابنة باشا، وزوجة أمير هجرته؛ لأنه حنث بيمينه لها بألّا يتزوج امرأة أخرى. ونرى هنا أن أمين الريحاني، ككاتب تقدميّ، كان يريد أن يكتب عن امرأة طليعية، لكنه لم يجد مثل هذه المرأة (في زمانه) في المجتمعات العربية، بل وجدها في إستانبول، حاضرة العالم الإسلامي يومذاك. وهنا ممكن أن نلاحظ ظهور عناصر الواقعية في إبداع الريحاني. فأقصى

أماني بطلة الرواية أن تحصل على حريتها، وأن تخرج من دائرة الحريم؛ لذلك هجرت قصر زوجها وعادت إلى بيت أبيها رضا باشا ورأت نفسها "متزوجة من الحرية"، لكنها منذ تعرّفت إلى الجنرال الألماني فون والنستين، ممثل الجيش الألماني في إستانبول (وكان ذلك في أيام الحرب العالمية الأولى) حلمت بطفل من هذا البروسي، بولد أشقر ذي عينين زرقاوين، يجمع القيم الغربية والشرقية، ويكون منتخب الشعب ومصلح مجتمعه. على الرغم من أنّ جهان كانت تسعى إلى الحرية، وكانت الحرية في نظرها أغلى من كل شيء، تأثرت بطغيان حبيبها الغربي، "الوحش الأشقر"، الجنرال الألماني فون والنستين الذي يحلم بالسلطة والإمبراطورية، تحت الحماية الألمانية. وفي سبيل هدفه لا يرحم حتى أسرة حبيبته. بعد قتل رضا باشا في السجن تثور ثائرة جهان على الجنرال، وتستدرجه إلى بيتها، وهناك تطعنه بسيف، وهكذا تنتهي قصة حبّها. جدير بالذكر أنّ الكاتب غيّر ختام الرواية لاحقاً؛ فنقرأ في الفصل الأخير أنّ جهان بعد قتل الجنرال هربت إلى قونية، وفي صحبتها ابنها الذي سمّته مصطفى. وأضحى كل الأمل الآن في هذا الطفل.

نرى، إذًا، في كلتا الروايتين لقاء العالمين الشرقي والغربيّ لا يتكلّل بالنجاح الكامل، ولكن الأمل في المستقبل.

موضوع لقاء الثقافات مهمّ لدى للثقافة الجورجية أيضا. هذه هي القضية التي ناقشها الكتّاب والمفكّرون الجورجيون. إنّ جورجيا - البلد الصغير الواقع على حدود الشرق والغرب - امتزج على نحو إيجابي في ثقافتها وعاداتها وأخلاقها على مرّ العصور التاريخية بالعناصر الشرقية والغربية. وذلك بفضل العلاقات التاريخية بين جورجيا وبلدان الشرق الأوسط، وبفضل اللغات الشرقية ومعطياتها، ودور الثقافة الشرقية عمومًا في إنشاء الثقافة الجورجية. الحوار الشرقي الغربي وقضية الانتماء الثقافيّ وتحديد الهوية الثقافية مسائل ملحّة للثقافة الجورجية أيضا.

أوروبا أو آسيا؟ هذا السؤال المطروح أصبح في بداية القرن العشرين مثار النقاش بين المفكّرين والأدباء الجورجيين. ظهرت ثلاثة اتجاهات رئيسة: أوروبية،

آسيوية، وهو اتجاه يميل إلى فكرة التركيب أو الزواج بين هاتين الثقافتين. سنركّز في مداخلتنا على الاتجاه الثالث، وممثّله الكاتب الجورجي المشهور غريغول روباكدزي (Grigol Robaqidze)، لأننا نجد بعض التشابهات بين سيرة غريغول روباكدزي وأمين الريحاني.

وُلد غريغول روباكدزي في سنة 1880 في قرية سويري، بعد أن تخرّج في المعهد الديني في مدينة كوتايسي التحق بكلية الحقوق في جامعة تارتو، ولكنه ترك هذه الكلية وواصل دراسته في كلية الفلسفة في جامعة لايبزيغ. في سنة 1908 عاد إلى جورجيا وكان يؤدي الدور المهم في حياة البلد الاجتماعية والسياسية والأدبية. بعد أن احتلّت الحكومة السوفياتية جورجيا في سنة 1921 أصبح روباكدزي أحد أعضاء الحركة الاجتماعية التي مارست نشاطا سياسيا ضدّ السيطرة السوفياتية. من سنة 1931 حتى وفاته كان مهاجرا سياسيا في ألمانيا. أعلنت الحكومة السوفياتية روباكدزي عدوّا للوطن ومنعت كل كتبه. واصل روباكدزي حياته الأدبية في ألمانيا وكان يكتب مؤلّفاته باللغة الجورجية والألمانية في الوقت نفسه. أصبح ممثلا بارزا ومشهورا بين كتاب المهجر الجورجي. تأثّر روباكدزي بأدباء الغرب وفلاسفته؛ مثل غوته ونيتشه. توفّي في سنة 1962 في مدينة جنيف.

كانت مسألة علاقة الغرب والشرق وتحديد مكان جورجيا بين هاتين الثقافتين مثار الاهتمام الدائم لغريغول روباكدزي. في سنة 1933 طبعت في ألمانيا السيرة الذاتية للكاتب بعنوان حياتي. نقرأ فيها: "في سنة 1916 سافرت إلى بلاد فارس كموظف عسكري، وبلغت حدّ بلاد ما بين النهرين وكان هذا السفر نقطة مهمّة في حياتي. في بلاد الزرادشتية كان معي كتاب نيتشه هكذا تكلّم زرادشت، في بلاد الفردوسي وحافظ وعمر الخيام كان معي الديوان الغربي والشرقي لغوته، ومقتطفات من جلجامش، وذلك حدّد حياتي الأدبية آنذاك. شعرت من صميم قلبي بأنّ جذوري الشعرية من هنا". موقف الكاتب واضح في الكلمات الآتية (1917):

"إن جورجيا قطعة من الشرق، يجب ألاّ ننسى مهدنا. أوروبا الغربية قيّمة بالنسبة إلينا، ولكن لا يمكننا أن نرفض الشرق من أجل الغرب، والأفضل أن نحتفل بزواجهما بوليمة العرس الجورجية". برأي روباكدزي مثال هذا الزواج الرائع هو شوتا روستاويلي (Shota Rustaveli)، شاعر جورجي (في القرن الثاني عشر) جمع القيم والتقاليد الأدبية الشرقية والغربية في قصيدته الخالدة "الفارس ذو جلد النمر". القصيدة مترجمة باللغة العربية.

يسمّى روباكدزي موقع جورجيا مأساة جغرافية، يكتب في سنة 1920: "قد وقفنا في وسط الطريق: ابتعدنا عن الشرق ولم نقترب من الغرب، وخلال القرون الكثيرة نتعذّب بكوننا في وسط الطريق". يرى روباكدزي العناصر الشرقية والغربية في الثقافة الجورجية، ويسعى إلى زواج هاتين الثقافتين، وتشكيل الهوية الوطنية الجورجية وتحديد مكانها البارز في العالم.

في سنة 1935 كتب روباكدزي باللغة الألمانية مقالة "الحياة في الشرق والغرب"؛ إذ يقارن المفاهيم المختلفة في هذين العالمين بالنسبة إلى الطبيعة والفنّ والوقت والدين والتكنيك... إلخ. يستنتج روباكدزي أنّ الشرق والغرب يكمل أحدهما الآخر؛ فالشرق بحاجة إلى مادّية الغرب، والغرب بحاجة إلى روحانية الشرق. إذًا، هذه فكرة مشتركة بين أمين الريحاني وروباكدزي، وهي مسألة ملحّة في الثقافة العربية والثقافة الجورجية أيضا. على الرغم من أن العلاقة المباشرة بين أمين الريحاني وغريغول روباكدزي غير موجودة؛ نلاحظ بعض التشابهات بين سيرتهما: عاش كلا الكاتبين في العصر نفسه؛ نهاية القرن التاسع العشر والنصف الأول للقرن العشرين. جرّبا حياة المهجر، وكتبا مؤلفاتهما بلغة الأمّ والوطن الثاني في الوقت نفسه. تأثّرا بأدباء الغرب وفلاسفته، ونشرا في كتاباتهما موضوع لقاء العالمين الشرقي والغربي، وحاولا المزاوجة بين هاتين الثقافتين. كما أدّيا الدور المهمّ في حياة بلدهما الاجتماعية والسياسية والأدبية، ومارسا نشاطا كبيرا ضدّ السيطرة الأجنبية في وطنهما، وحاولا تحديد هويتهما الوطنية والثقافية في العالم الجديد.

في ختـام مداخلتنا نـودّ أن نركّز عـلى تاريخ الترجمات الجورجيـة لأمين الريحاني في المدرسـة الاسـتشراقية الجورجية. ومن الممكن أن نقول إنّ الترجمة اتّجاه مهمّ من الاتّجاهات الأساسية للدراسات العربية في مدرسة الاستشراق الجورجية. تم القيام بالترجمـات الأولى لـلأدب العربي إلى اللغـة الجورجية في منتصف القـرن العشرين، وأهـمّ تلـك الترجمات كتـاب ألف ليلة وليلـة، والمعلّقـات، وكليلة ودمنـة، ونماذج مـن النثر والشـعر العربي الحديث، ومـن بينها نماذج القصص القصـيرة والروايات لأبرز الكتّاب العرب؛ مثل نجيب محفوظ، وتوفيق الحكيم، ويحيى حقّي، ويوسـف إدريـس، وجبران خليل جبران، وغسـان كنفاني... إلـخ. لقد ترجم هذه النصوص المستشرقون الجورجيون المختصون.

يبدأ تأريخ ترجمة أمين الريحاني إلى اللغة الجورجية من أربعينيات القرن العشرين، عندمـا أسّـس جـورج تسـيريتيلي (George Tsereteli) العـالم والمسـتشرق الجورجي الكبير في سنة 1945 كلية الاستشراق في جامعة تبيليسي الحكومية. في السنة نفسها، جـورج تسـيريتيلي في المجلّـة الجورجيـة ترجمته لشـعر أمـين الريحاني "داوينـي رابّة الـوادي"، وكان ذلك محاولة أولى لترجمة نموذج الشـعر العربي إلى اللغة الجورجية. يُسمّى جورج تسيريتيلي أمين الريحاني في مقدّمة ترجمته ثمرة الشرق والغرب ويقول: " إنّ الريحاني يضـمّ في شـخصيته أبا العلاء المعري، والمتنبي وابن سـهل من ناحية. وفولتـير، وغوتـه، وبلزاك، وكارليـل، وكيتس، ووالت ويتـمان، وآخرين من ناحية أخـرى. إنّ هذه القمم من العالمين المختلفين تتّحد في شـخصية أمين الريحاني". بعد جورج تسـيريتيلي واصل تلاميذه دراسـة أمين الريحاني من جوانب مختلفة في بعض المقـالات والأبحاث العلميـة. أمّا الترجمات الأدبية للكاتب فاهتمّ بها المسـتشرقون الجورجيـون في السـنوات الأخـيرة، تقريبا منذ سـنة 2007. في البدايـة ظهر باللغة الجورجية شـعر الريحاني مثـل "ثورة" الذي ترجمه التلميذ المباشر لجورج تسـيريتيلي والمدير الحالي لمعهد الاسـتشراق في جامعة تبيليسي الحكومية د. أبولون سيلاجدزي (Apolon Silagadze).

ترجم المستشرق والمترجم والشاعر الجورجي جورج لوبجانـدزي(George Lobzhanidze)"عشر وصايا للشعراء" و"أنا والشرق". وظهرت أيضا باللغة الجورجية مقالات الريحاني مثل "الكتّاب" و"ما هي السعادة" و"المدينة العظمى"، وترجمت هذه المقالات مترجمة الأدب العربي البارزة د. داريجان غارداوادزه (Darejan Gardavadze). في عام 2014، طبعت المجلّة الأدبية الجورجية بعض ترجمات مقالات أمين الريحاني وشعره، مثل "من على جسر بروكلين"، "وصف بيروت"، "الأشجار الناطقة"، مقدّمة لكتاب "ملوك العرب"... إلخ.

جدير بالذكر أنّ في سنة 2015؛ صدرت الترجمات الجديدة لأمين الريحاني مقالات من "الريحانيات" مع جبران خليل جبران من العربية إلى اللغة الجورجية. وذلك في إطار مشروع وزارة الثقافة الجورجية وبتمويلها. وقامت بهذه الترجمات برئاسة داريجان غارداوادزه مترجمات ومتخصصات في الأدب العربي في جورجيا.

تتميز، إذًا، مؤلفات أمين الريحاني بإبراز موضوع لقاء الشرق والغرب، ومحاولة زواج هاتين الثقافتين. وكلّ إبداع أمين الريحاني كان محاولة لإقامة الجسر بين الشرق والغرب، وهذا الموضوع قريب من الثقافة الجورجية والأدب الجورجي أيضا.

تشهد الأبحاث والترجمات الجورجية لأمين الريحاني أنّ المفكّر الكبير اتّخذ مكانا بارزا في تاريخ ترجمة الأدب العربي في جورجيا.

ترجمة القرآن الكريم بين الدعوة والمثاقفة

عصام بو عزة

مقدمة

يتوخى هذا البحث التطرق إلى إشكالات ترجمة القرآن الكريم من وجهتي نظر تبدوان متباعدتين لأول وهلة، فالدعوة إلى الله تعالى وطريقه المستقيم تمثل منحى تصاعديا من الناحية الأخلاقية، أي إن الإيمان بالله يدفع الإنسان إلى ترك بعض التصرفات والعادات التي تشكل جزءا من ثقافته، وتبني عادات جديدة قولا وفعلا، امتثالا لأمر الله وسعيا إلى دخول جنته وتجنب عذابه، وهي بالتالي عمل يتوخى إيقاظ أرواح الناس وتنبيههم إلى وجود بناء عقدي ينفعهم للحياة الدنيا والآخرة[1].

(1) الدعوة في اللغة: كلمة (الدعوة) مصطلح إسلامي، وهناك علاقة وثيقة بين مدلول هذا اللفظ في الأصل اللغوي، وبين استعماله كمصطلح إسلامي صرف وأول ما ننظر إلى كون اللفظة فعلا وهو "دَ عَ وَ" على وزن "فَعَلَ". نجد أن هذا اللفظ لا يحمل إلا معنى واحدًا، وهو: أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك. (انظر معجم مقاييس اللغة 2/ 279). ومشتقات هذا الفعل لم تخرج في مدلولاتها عن هذا المعنى قط. ويقول صاحب المحيط : "دعا دعاء ودعوى"، أي الإمالة والترغيب.
معاني الدعوة في القرآن: ورد لفظ الدعوة في القرآن الكريم للدلالة على معان متعددة منها: معنى الطلب: نحو قوله تعالى: ﴿لَّا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ [الفرقان: 14]. بمعنى: لا تطلبوا اليوم هلاكاً واحداً بل اطلبوا هلاكاً وويلاً كثيراً فإن ذلك لن ينفعكم.
ومعنى النداء: نحو قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا﴾ [الكهف: 52]. أي فنادوهم فلم يستجيبوا لهم.
ومعنى السؤال: نحو قوله تعالى حكاية عن بني إسرائيل: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا﴾ [البقرة: 69]. أي اسأل ربّك يبين لنا ما لون البقرة التي أمرنا بذبحها. =

أما المثاقفة، فتبدو كأنها فعل محايد من التعارف الثقافي في إطار نسبية ثقافية تتوخى تفادي الخلافات الناجمة عن الجهل المتبادل وتحولها إلى صراعات فكرية أو مواجهات بين الجماعات البشرية، أو كما يقول قاموس المعاني: مُثَاقَفَة: (اسم) مُثَاقَفَة: مصدر ثاقَفَ، مُثاقفة: (اسم)، اقتباس جماعة من ثقافة واحدة أو فرد ثقافة جماعة أخرى أو فرد آخر، أو قيام فرد أو جماعة بمواءمة نفسه أو نفسها مع الأنماط الاجتماعية أو السلوكية والقيم والتقاليد السائدة في مجتمع آخر، وتساعد الترجمة والمثاقفة على معرفة الآخر[1].

وما يبدو أنه مفارقة ظاهرية في ما يخص ترجمة القرآن الكريم، يمكن أن يتمخض عن فرص كبيرة للتواصل البشري إذا ما تم الاستناد إلى النظريات الحديثة في علم الترجمة، سواء على مستوى تحديد الاستراتيجيات الأولية أو القرارات الكبرى السابقة للترجمة، أو من حيث تجلي هذه القرارات في الإشكالات التفصيلية وطرق معالجتها.

= ومعنى الحث والتحريض على فعل شيء: نحو قوله تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون: ﴿۞ وَيَٰقَوۡمِ مَا لِيٓ أَدۡعُوكُمۡ إِلَى ٱلنَّجَوٰةِ وَتَدۡعُونَنِيٓ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [غافر: 41]. بمعنى أنه ليس من العدل والإنصاف أن أحثكم وأحرضكم على فعل ما من شأنه نجاتكم في الدنيا والآخرة، وأنتم تحرضونني على فعل ما من شأنه هلاكي.

ومعنى الاستغاثة: نحو قوله تعالى: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتَكُمۡ إِنۡ أَتَىٰكُمۡ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوۡ أَتَتۡكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَدۡعُونَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأنعام: 40]، بمعنى: هل إذا أتاكم عذاب وغضب من الله وأصابتكم كارثة أو مصيبة أو أتتكم الساعة هل إذ حدث ذلك تستغيثون بغير الله؟ فإن كلمة تدعون في الآية بمعنى الاستغاثة.

ومعنى الأمر: نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ لِتُؤۡمِنُواْ بِرَبِّكُمۡ﴾ [الحديد: 8]. أي والرسول يأمركم أن تؤمنوا بالله ربكم.

ومعنى الدعاء: نحو قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةً﴾ [الأعراف: 55]. بمعنى توسلوا إلى الله بالدعاء وتقربوا إليه به.

هذه معان متعددة استُعمل لفظ الدعوة للدلالة عليها كما ورد في القرآن الكريم، وإذا نظرنا بشيء من الإمعان إلى تلك المعاني سوف نجد أنها تعود جميعها إلى أصل واحد وهو معنى "الطلب". انظر موقع المقالات في موقع إسلام ويب، على الرابط:

http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=10261

(1) انظر: معجم المعاني على الشبكة العنكبوتية في الرابط: www.almaany.com

الترجمة والدعوة

في مقال لكاتب هذه السطور (2015)، نخلص إلى كون أول ما يلاحظه الدارس لمجال ترجمة القرآن الكريم هي المفارقة البينة بين النظرية والواقع، فالصبغة العالمية الواضحة لرسالة للقرآن الكريم والدين الإسلامي تدعو إلى التشديد على نحو لا يدع مجالا لأي لبس؛ على ضرورة البلاغ والبيان للعالمين لا تتوافق البتة وضعف حجم الترجمة، مقارنة بالتطور الهائل الذي شهدته علوم القرآن الكريم الأخرى، أو بالمقارنة مع النشاط الترجمي والدعوي (التبشيري) للمسيحية مثلا (العمري، 2005 وعطا الله، 2005).

على عكس التاريخ الحافل للترجمة ومكانتها الكبيرة في تاريخ المسيحية ومجمل النظريات التي نشأت وتطورت على أساس النشاط الترجمي الداعم للنزعة التبشيرية القوية، فإن تاريخ الترجمة للقرآن الكريم كان محدود الحجم طيلة أزيد من 12 قرنا، وهو يعيش في الوقت الحاضر نموا متزايدا، على مستوى إعداد ترجمات لمختلف اللغات الحية أو البحوث العلمية والمقالات لأسباب عديدة سنناقشها في إبانها.

وهذا ما سنحاول رصده وتحليله في هذا الفصل عبر منهج تاريخي يضع النظريات والآراء المعبر عنها في هذا الموضوع في سياقها، ويحاول إيجاد فرضيات تعليلية لهذه النظريات والاتجاهات استكمالا للتحليل: وذلك في مسعى لتحديد معالم نظرية لترجمة القرآن الكريم تراعي الظروف الموضوعية لسياق التواصل القرآني وثوابته العامة، وتخليصه من كل النقاشات الجانبية التي من شأنها أن تحد من تطوره أو تحيد به عن الأهداف التبليغية والبيانية التي يتوخاها[1].

---

(1) وهذا ما عبر عنه د. فريد الأنصاري في كتابه أبجديات البحث العلمي في العلوم الشرعية، بالقول: "ونحن في الدراسات الإسلامية نحتاج إلى المنهج التاريخي لرسم حقائق التراث كما كانت، خاصة في ما يتعلق بالعلوم الشرعية، من أجل فهمها فهما سليما - كما وضعها أصحابها - سكونيا وتطوريا. فالتاريخ للعلوم الشرعية - متى أمكن ذلك علميا - خطوة ضرورية، لأن بها نفهم ذاتنا ونحفظها حقا، وبها نبني حاضرنا، ونؤسس مستقبلنا" (الأنصاري، 2010:105).

بدايـة، وجـب الفصـل بين نوعـين مـن "الترجمـة"، أو بالأحرى مـن المقاربات الترجمية، يمكن تمييزهما أساسا من حيث هدفها، فمعظم الترجمات التي تم القيام بها في القرون الأولى للإسـلام، كان الهدف منها دراسـة معتقداته ودحضها، خصوصا من قبل المسـيحيين الشرقيـين لأغراض الجدل اللاهوتي، وفي نفس السـياق، يمكن الحديث عن كبير عدد من الترجمات التي يطلق عليها اسم "الترجمات الاستشراقية" والتي قام بها الدارسون في أقسام الدراسات الشرقية في مختلف الجامعات الأوروبية، وهي الترجمات التي تلقى العديد من الانتقادات بسبب طبيعتها ومنطلقاتها[1]"، غير أن هذا الموضوع يدخل ضمن مبحث آخر يقع خارج نطاق هذا المقال.

وبالمقابـل، وهـذا بيـت القصيد في هذا السـياق، يلاحـظ وجود حـالات نادرة لترجمات قام بها المسـلمون من أجل تمكين غير الناطقين باللغة العربية من الشـعوب التـي دخلـت إلى الإسـلام عـلى إثـر الفتوحات مـن الاطلاع عـلى القـرآن الكريم. (العلوش، 2007) و(العمري، 2005).

هـذا ويكاد يجمـع عليه الباحثون في تاريخ الترجمة في الإسـلام عـلى أن الحصيلة التاريخيـة جـد محـدودة في هذا المجـال، تنظيرا أو تأطـيرا، مما يوحي بمـكان هامشي

(1) يعدهـا بعـض الباحثين "أخطـر حملة عدائية واجهها القـرآن العظيم هي تلك الهجمة الشرسـة التي شنَّها المستشرقون عليه، فكان أول همهم أن يبحثوا لأوروبا عن سلاح غير أسلحة القتال، لتخوض المعركـة مع هـذا الكتاب الذي سـيطر على الأمـم المختلفة الأجنـاس والألوان والألسـنة، وجعلها أمـة واحـدة، تعد العربية لسـانها، وتعد تاريخ العـرب تاريخها، وقد لخَّص (وليـم غيفورد بلغراف) عـداء الغربيـين وحربهـم للقـرآن في كلمتـه المشـهورة: "متى تـوارى القـرآن ومدينة مكـة عن بلاد العرب، يمكننا حينئذ أن نرى العرب تتدرج في سـبل الحضارة التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه"، راجع الدراسـة المنشـورة تحت عنوان "تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم من قِبل المسـتشرقين ودوافعها وخطرها"، إعداد د. محمد حمادي الفقير التمسماني، من دون تاريخ نشر، وردت على موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق، وكذا دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، التي أعدّها ريجيس بلاشير، من تأليف الشيخ فودي سوريبا كمارا، في الموقع التالي:
http://www.madinacenter.com

وفيه هجوم شديد على المستشرقين، خصوصا الفرنسيين.
كما يخصص موقع إسـلام ويب، وهو أحد أكبر المواقع الإسـلامية بابا لـ "الترجمات غير الصحيحة" فيه دراسات لترجمات للمستشرقين، في الرابط التالي:
http://www.qurancomplex.org

للترجمة مقارنة بالحجم الهائل من المؤلفات في علوم أخرى تدخل في دائرة علوم القرآن الكريم مثل التفسير والفقه مثلا[1].

ففي عصر النبوة، يذكر ابن سعد في **الطبقات الكبرى** أن رُسُل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعوا لغات القوم الذين أرسلوا إليهم، وبعض الرسائل التي بعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم احتوت آيات من القرآن الكريم، وبخاصة تلك التي بعثت إلى أهل الكتاب مثل النجاشي ملك الحبشة التي ورد فيها الآيات التالية: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الحشر: 23]، و﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ ﴾ [النساء: 171]، وورد أن عمر بن أمية رضي الله عنه، وهو الرسول إلى النجاشي، قام بترجمة رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اللغة التي يفهمها النجاشي، وفي رسالته صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس وردت الآية: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [آل عمران: 64].

كما ذكر السرخسي في كتابه الكبير في الفقه الحنفي الموسوم بـ**المبسوط**، في كتاب الصلاة (1/ 37)، أن الفرس كتبوا إلى سلمان الفارسي رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكانوا يقرؤون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية، وفي **النهاية حاشية الهداية** لتاج الشريعة (1/ 86، حاشية 1) تفاصيل أكثر؛ إذ يذكر أنه: "كتبوا إلى سلمان الفارسي رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم/ بنام يزدان بخشاونده.... وبعدما كتب عرضه على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم بعثه إليهم، ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم، كأنهم طلبوا ترجمة سورة الفاتحة لقوله عليه السلام: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"" (العمري، 2005).

---

(1) يمكن للباحث أن يراجع مثلا المراجع الوفيرة في مادتي التفسير والفقه في المكتبة الرقمية لموقع: www.islamweb.net

وعلى الرغم من هذه السوابق التي يمكن أن تشكل أساسا نظريا لتحفيز الترجمة لدواعي دعوية، يقول العلوش نقلا عن إبراهيم مهنا: "ولم تكن هناك ضرورة لترجمته ولم يورد التاريخ أن أحدا من المسلمين حاول ترجمته إلى غير اللغة العربية طوال اثني عشر قرنا من الزمان، عدا ما ورد من أن الصحابي الجليل سلمان الفارسي ترجم الفاتحة إلى اللغة الفارسية لبعض قومه للقراءة في الصلاة" (العلوش، 7)[1].

بيد أن هذا الرأي، على الرغم من كونه صحيحا على الجملة، يفتقر إلى الدقة؛ إذ إنه على الرغم من تأخر الترجمات التي قام بها المسلمون، كاملة أو جزئية، وقلتها، فإنها موجودة منذ القرن الرابع الهجري إلى كل من الفارسية والتركية والأردية[2].

---

(1) ويعلق د. الفوزان (2002) ص. 14-15 على هذا الموقف مضعفا إياه على هذا النحو: "وقد أورد السرخسي خبراً - تناقله عنه الكاتبون في موضوع ترجمة القرآن - وهو: أن أهل فارس كتبوا لسلمان الفارسي أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكتبها لهم، فكانوا يقرؤون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم، وبعدما كتب عرض على النبي صلى الله عليه وسلم ما كتب، ثم بعثه، ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا الخبر لا يستحق الوقوف عنده إذ ملامح الضعف واضحة عليه.

(2) أول ترجمة معروفة لدينا إلى لغات الشعوب الإسلامية هي الترجمة الفارسية التي تمت عام 345هـ في عهد الملك الساماني أبي صالح منصور بن نوح بن نصر مع ترجمة مختصرة لتفسير الطبري، وترجمة معاني القرآن الموجودة في تفسير الطبري ترجمة حرفية حيث كتبت الكلمات الفارسية تحت آيات المصحف من دون مراعاة لترتيب الجملة الفارسية أو سياق التعبير بها. وأول تفسير طبع باللغة الفارسية هو تفسير المواهب العلية المعروف بتفسير حسيني الذي نشر عام 1837م بكلكتا في الهند.
التركية: هناك رأيان حول تحديد أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى التركية، الرأي الأول الذي قال به الأستاذ زكي وليد طوغان (ت 1970م) يرجح أن لجنة العلماء التي قامت بترجمة تفسير الطبري إلى الفارسية كانت تضم علماء أتراكاً قاموا بترجمته إلى التركية في الوقت نفسه، وأن هذه الترجمة هي ترجمة حرفية على نسق الترجمة الفارسية كتبت بين سطور المصحف. ويذهب أصحاب الرأي الثاني إلى أن أول ترجمة تركية لمعاني القرآن الكريم ظهرت بعد الترجمة الفارسية بنحو قرن من الزمان أي في القرن الخامس الهجري. ومن الملاحظ على أوائل الترجمات التركية أنه لم يراعَ فيها ترتيب الجملة التركية أو سياق التعبير فيها كما هو ملاحظ في الترجمة الفارسية.
الأردية: تعد ترجمة شاه رفيع الدين الدهلوي أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الأردية وهي حديثة نسبياً، حيث صدرت أول طبعاتها بكلكتا في الهند عام 1840م، إلا أن تاريخ ترجمة سور وآيات مختارة من القرآن الكريم أقدم من هذه الترجمة بكثير وحدثت في عصور مبكرة، إذ يذكر أحمد خان أن ترجمة معاني القرآن الكريم إلى هذه اللغة قديمة قدم اللغة نفسها فقد ظهرت في القرن العاشر الهجري وألف بها عدد من الترجمات الجزئية، ويلاحظ أحمد خان على الترجمات الأردية المبكرة عموماً الحرفية، وعندما بدأ الناس في سلوك مسلك الترجمة التفسيرية خلطوا أهواءهم في الترجمة. (العمري، 2005)

غير أن المفكر والمترجم محمد حميد الله يذهب إلى أبعد من ذلك في مقدمة ترجمته للقرآن مؤكدا أن العالم الإيطالي "غويدي" تحدث في إحدى محاضراته عن ترجمة إلى الأمازيغية منذ ما يقارب 13 قرنا، ويشير أيضا إلى وجود ترجمات للهندية والفارسية منذ القرون الأولى للإسلام، لكنها تبقى حالات نادرة وصعبة التوثيق لأنه لم يصلنا منها شيء. (العلوش، 7)

وفي العصور التالية، يشير الباحثون إلى مجموعة من العلماء الذين أبدوا رأيهم في الموضوع من أمثال الزركشي والزرقاني والغزالي وابن تيمية والشاطبي والأئمة الأربعة وطبقات مدارسهم، غير أن هذه النقاشات تركزت في غالبيتها على مسألة جواز أو حرمة الترجمة اعتبارا للسوابق المذكورة في العصر النبوي، مع بعض التفصيل في مفهوم الترجمة.

والواقع أن الطريقة التي تمثل بها أبرز علماء المسلمين ظاهرة الترجمة والتي تنم في باطنها عن تصور معين للنص القرآني من جهة، بوصفه نصا إلهيا معجزا بإطلاق، شكلا ومضمونا، وأنه لا قبل لبشر بأن يأتي بمثله أو بجزء منه، فهذا أمر واضح لا خلاف بشأنه. أما ماهية الترجمة من جهة أخرى، فقد تم تقسيم الترجمة عموما إلى نوعين، لكل واحد منهما حكم مختلف:

الترجمة الحرفية: "يعمد المترجم إلى كل كلمة في اللغة الأصلية ويضع بدلها ما يرادفها في اللغة المترجم إليها مع مراعاة محاكاة الأصل في نظمه وترتيبه، على قدر ما تسمح به قواعد اللغتين وإن أدى ذلك إلى خفاء المعنى المراد في الأصل".

الترجمة المعنوية أو الترجمة التفسيرية: بمعنى تفسير الألفاظ من دون التقيد الحرفي بالمرادفات (العلوش: 14).

وحكمها الاستحالة العادية (لغوية) والشرعية (استحالة وجود ترجمة تعتبر مثلا للقرآن الكريم) {قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا} [الإسراء: 77].

ونهى عنها علماء المسلمين مثل الزركشي والغزالي في إلجام العوام والزرقاني (العلوش: 21).

تجدر الإشارة إلى أن هذا التصور (المستحيل رواية ودراية) للترجمة يقتضي أن تحل محل القرآن بكل الأبعاد والمعاني والقيم التي يضفيها التصور الإسلامي على القرآن الكريم. وبناء على هذا التصور نفسه، ينبني قول الفقهاء بعدم جواز قراءة القرآن بغير العربية (في صلاة أو غيرها في مذهب الشافعية مثلا) غير أن الإمام أبا حنيفة قد أجاز هذه القراءة استنادا إلى سابقة سلمان الفارسي، غير أنه رجع عن هذا الرأي في ما بعد وفقا لما ذهب إليه بعض الدارسين (العلوش، 36).

ويمكن أن نجد نقاشا مستفيضا لآراء المذاهب الفقهية قديما وحديثا في مقال العلامة الحجوي الفاسي الذي سنتطرق له بتفصيل لاحقا (الحجوي، 1933).

أما بخصوص التعريف الثاني، فثمة اختلاف في مواقف الداعمين والرافضين، وفيه أيضا تفصيل كثير عن ترجمة تفسير القرآن الكريم[1].

---

(1) لكن الباحث سلطان بن عبد الله الحمدان في بحث بعنوان "ترجمة القرآن ضوابط وأحكام" منشور على الشبكة العنكبوتية أنجزه في جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الثقافة الإسلامية، شعبة الحديث والتفسير، من دون تاريخ نشر (ويمكن الاطلاع على الوثيقة عبر محرك البحث غوغل مع وضع عنوان البحث) يميل إلى تقسيم هذا النوع من الترجمة بدوره إلى نوعين:

1. الترجمة المعنوية: وهي إبدال لفظ بلفظ آخر يرادفه في المعنى الإجمالي، أو في المعنى القريب، بصرف النظر عن المعاني التبعية والبعيدة، وبصرف النظر عن الخصائص والمزايا.
الترجمة التفسيرية: وهي ترجمة تفسير من تفاسير القرآن إلى لغة أخرى.
ويورد هذا الكاتب في بحث مفصل في الموضوع أن الترجمة المسماة "معنوية" ورأي أهل العلم المتقدمين فيها على اختلاف مذاهبهم الذي يميل إلى عدم الجواز، وهذا مفصل كلامه:
وأما النوع الثاني وهي الترجمة المعنوية؛ فهي وإن جازت في كلام الناس، فإنها تحرُم في كلام الله الذي هو القرآن الكريم؛ لأمورٍ كثيرة منها:

- أنها لن تسلم من الخطأ والبعد عن المراد.
- أن هذه الترجمة تؤدي إلى ضياع الأصل، كما ضاعت أصول الكتب المتقدمة.
- أن ذلك يؤدي إلى انصراف الناس عن كتاب ربهم مكتفين بما يزعمونه ترجمة للقرآن.
- قد تؤدي إلى ضعف لغة القرآن والقضاء عليها في النهاية. =

وهذا موقف الشيخ ابن تيمية في الرسالة السبعينية، بل يذهب أبعد من ذلك ويبين عن بعد نظر واضح في التركيز على عالمية الرسالة القرآنية، وهو موقف متقدم جدا في عصره، ويقول في مؤلفه إن حكمها هو الوجوب للقيام بواجب تبليغ هذه الرسالة العالمية، وتجنب أي تحريف قد يقوم به أشخاص غير مسلمين بحسن نية أو بسوء قصد (العلوش، 34)[1].

هذا، ولا تختلف مواقف العلماء المسلمين في العصور المتأخرة في توجهها العام في ما يخص حكم ترجمة القرآن الكريم، ولا المحاذير التي يلزم أن يتوخاها المترجمون.

نقاشات الترجمة في العصر الحديث

غير أنه إذا كان النقاش في العصور الأولى يفتقر، إلى حد بعيد، إلى واقع ترجمي يمكن أن يشكل سياقا موضوعيا للتفكير والحكم عليه (في إطار سياق عام يتسم بضعف حجم النشاط عموما كما أسلفنا)، فإن القرن العشرين، والحادي والعشرين الذي نعيشه؛ شهدا مجموعة من التحولات.

= • وجود الاختلاف بين المسلمين؛ فكلُّ دولة تضع ترجمة للقرآن وتزعمها أفضل الموجود، وهكذا الدولة الأخرى، فيحصل الاختلاف بين أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ونكونُ بهذا قد خالفنا ما أمرنا الله به ونهانا، حيث قال: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران: 103]، وقال سبحانه: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: 105].

• أن جمهور العلماء من سائر المذاهب قد نصّوا على تحريم هذا النوع من الترجمة، منها :
قال الإمام النووي: "مذهبنا أنه لا يجوز قراءة القرآن بغير لسان العرب، سواء أمكنه العربية أو عجز عنها، وسواء كان في الصلاة أو غيرها".
وقال الإمام ابن قدامة: "ولا تجزئه القراءة بغير العربية، ولا إبدال لفظها بلفظ عربي، سواء أحسنَ قراءتها بالعربية أو لم يحسن".
وبنحو هذا القول قال المالكية، وكذلك الظاهرية (الحمدان، 8-9).

(1) هذا التصنيف هو الذي تعتمده الغالبية الساحقة من الكتابات في الموضوع، وهو تصنيف لقدماء علماء المسلمين، بيد أن الدارسين يتعاملون معه من دون أي حس نقدي، ومن دون أي تمحيص أو استشارة لأهل الاختصاص، فيظل وجود تراكم هائل من نظريات الترجمة المعاصرة وتعريفاتها التي بلغت مبلغا بعيدا من الدراسة والتحليل والتنظير للظاهرة، وهذا ما سنعود إليه في مناقشة هذا الموضوع في نهاية المقال.

فقد حدثت مجموعة من الجدالات، بل المواجهات داخل هذه النخب أو المواجهات مع السلطة التي سببت النفي والتخلي عن مناصب رفيعة في الدولة، وذلك في خضم التحولات التي شهدها العالم الإسلامي في بدايات القرن العشرين وتنامي المد الاستعماري ماديا وفكريا بعد إلغاء الخلافة العثمانية وتنامي المد القومي في تركيا[1]، وفي مصر بعد ذلك، على أساس الخلافات بين علماء الأزهر الشريف بين المتأثرين بالنزعات الغربية والمحافظين[2]. ومن جهة أخرى، بدأت النقاشات تخرج من الإطار الشرعي البحت لتشهد مجموعة من الدراسات، على علاتها، من قبل مختصين ودارسين للترجمة.

وبناءً عليه، على الرغم من كون الجدل الذي رافق ترجمة القرآن الكريم قد تزامن في الوقت، والأطراف التي تمثل المواقف المتقابلة في كل من تركيا ومصر، فإن الاختلاف بين السياقين كان بيّنا ما بين بلد شهد تغيرا جذريا في الحكم بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وإلغاء الخلافة العثمانية والإعلان عن ميلاد الجمهورية التركية سنة 1922، وبدأت معه حملة مؤسسية رسمية ذات طابع قومي علماني متطرف

(1) للتوسع في هذه النقطة، راجع دراسة د. الفوزان (2002) المذكورة، ص. 18، ويؤكد د. الفوزان أن هذه الترجمة كانت لها نية مبيتة، وهي رغبة قومية متعصبة ملحدة لسلخ الشعب التركي عن أي صلة مع العربية تمهيدا لسلخه عن دين الإسلام، خصوصا أنه تزامن مع مجموعة من القرارات مثل منع الأذان في المساجد، ومنع استخدام القرآن الكريم باللغة العربية في الصلاة ومنع اللباس التقليدي التركي. كل هذه القرارات تجعل النقاش يأخذ منحى آخر، إذ إن الأمر لم يعد يتعلق فقط بالترجمة بإطلاق بل بنزعة سياسية معادية للدين بإطلاق تستخدم الترجمة للقطع مع الماضي الإمبراطوري العثماني ووضع الشعب التركي في بوتقة الدولة القومية على النمط الأوروبي، وهو ما تمت مواجهته من قبل كبار المراجع الإسلامية". وسنعود لنقاش هذه النقطة في الخلاصات النهائية لهذا الكتاب.

(2) والواقع أن المطلع على طبيعة السجال في مصر، يدرك أنه ذو طابع أكاديمي بحت، ولو أن الخلفية الفكرية المنفتحة على الفكر الغربي لبعض النخب الأزهرية مثل الشيخ المراغي قد ساهمت في إذكاء السجال، وتحويل ترجمة القرآن الكريم إلى ساحة للمعركة الفكرية بين التيار "الإصلاحي" والتيار "المحافظ"، ليتم التوصل في الخير إلى صيغة توافقية جعلت الأزهر من أول المؤسسات الأكاديمية الدينية الرسمية في العالم الإسلامي التي تقوم بإعداد ونشر ترجمات للقرآن الكريم. لتفاصيل أكثر على مجريات هذا الخلاف ومراحله، يمكن الاطلاع على مقال الباحث في الشؤون الإسلامية صلاح عبد الرزاق في مقال بعنوان "ترجمة القرآن الكريم: من التحريم إلى الجواز" على الرابط التالي:
http://www.al-bayyna.com/modules.php?name=News&file=article&sid=45522

ومنغلق في ما يرتبط باللغة (تغيير الأبجدية التركية من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية) أو المجال الديني التعبدي للغالبية المسلمة (وقف الأذان ومنع أداء الصلاة بجامع آيا صوفيا في 21 من شباط/ فبراير 1925م)، وهو المكان الذي يحتل مكانة كبيرة جدا في نفوس الأتراك بوصفه رمزا لفتح القسطنطينية وإلحاقها بالجغرافيا الإسلامية، وفي يوم (21 شباط/ فبراير 1925م) قررت الحكومة التركية بقيادة أتاتورك، قراءة القرآن الكريم باللغة التركية بدلا من العربية، وقرئت هذه الترجمة بدلا من النص الأصلي العربي على المسامع بالجوامع.

غير أن السياق التركي الذي يبدو من خلاله واضحا أن ثمة خلافا بين رؤيتين مختلفتين تماما للبلد: رؤية ترى تركيا جزءًا من العالم الإسلامي (بل هي من حمل لواء الخلافة منذ سبعة قرون)، وبناء عليه، فإن تعاملها مع القرآن الكريم لا يجب أن يخرج عما سار عليه البلد قبل إعلان الجمهورية؛ ورؤية كانت قومية علمانية متطرفة تقدم على حملة منظمة للقطع مع الماضي الإمبراطوري للبلد بكل مظاهره. وحينئذ، فإن التهديد الذي كانت تستشعره بعض النخب الدينية على مكونات تعتبرها أساسية في هوية الشعب التركي كان له ما يبرره في الواقع.

أما مصر فقد كانت تعيش في ظل "استقلال منقوص" عقب معاهدة 1920 التي تلت ثورة 1919، والتي حافظت للإنكليز على العديد من الامتيازات، ولم يكن يمت بأي صلة إلى السياق التركي الذي كانت فيه الجرافة الأتاتوركية تعمل بأقصى طاقتها. بل إن طبيعة هذه السجالات تمنح انطباعا بأن الأمر كان يتعلق بهواجس النخب الدينية المصرية التي دخلت غمار هذه القضية، وصراعاتها بين المحافظين والمعتدلين من دون أن ننسى تأثير الواقع التركي، أكثر من كونها نتيجة لواقع اجتماعي ملح مثل الحالة التركية[1].

(1) وقد جاء قرار الحكومة التركية بعد جدل طويل حول ترجمة معاني القرآن الكريم للتركية التي كانت قد بدأت قبل العصر الجمهوري. ومع تصاعد المد القومي التركي، وعلى الرغم من أن شيخ الإسلام موسى كاظم وأحمد جودت باشا أيدا مسألة ترجمة معاني القرآن الكريم للتركية؛ فقد ظهرت حركة معارضة في تلك الأوقات؛ حيث رفضها شيخ الإسلام مصطفى صبري، وردّ على المطالبين بها. وكان الشاعر ضياء كوك آلب من أشد المنادين بتتريك القرآن؛ حيث كان يصيح في شعره قائلا: =

وعلى أي حال، فإن هذه المناقشة التي ظهرت في تركيا انتشرت في بلدان العالم الإسلامي ولا سيما في مصر، لأنها كانت مهيأة لمناقشة هذه المسائل أكثر من بلدان أخرى من العالم الإسلامي. وقد ساهمت شخصية تركية بارزة من قيمة الشيخ مصطفى صبري في النقاش، فقد ألف كتاب مسألة ترجمة القرآن في مئة وثلاثين صفحة سنة 1931م، وقد ناقش فيه حجج كل من الشيخ محمد مصطفى المراغي ومحمد فريد وجدي في جواز ترجمة القرآن والتعبد بها في الصلاة، وبيّن فساد ذلك من الناحية الشرعية بأدلة كثير قوية، منبهًا على ما يترتب على المسألة من أخطار (كرموش، 2013).

والواقع أن المطلع على طبيعة السجال في مصر، يدرك أنه ذو طابع أكاديمي بحت، وإن كانت الخلفية الفكرية المنفتحة على الفكر الغربي لبعض النخب الأزهرية مثل الشيخ المراغي قد ساهمت في إذكاء السجال وتحويل ترجمة القرآن الكريم إلى ساحة للمعركة الفكرية بين التيار "الإصلاحي" والتيار "المحافظ"، ليتم التوصل

= "الدولة التي يدرس القرآن في مدارسها باللغة التركية، والتي يُرفع صوت الأذان من مآذنها باللغة التركية، والتي تقام الصلاة في مساجدها باللغة التركية، ويفهم كل الناس معانيها.. هذه هي دولتك يا ابن الترك". وطلب مجلس الشعب التركي من الشاعر التركي محمد عاكف أرصوي ترجمة معاني القرآن للتركية، وعلى الرغم من أنه قام بها بين سنوات 1927-1931م بموجب هذا التكليف؛ فإنه رفض تسليمها لوزارة المعارف خوفا من انصراف الناس عن أصل القرآن والتوجه نحو الترجمة فقط. وكتب عاكف رسالة يؤكد فيها أنه لم يعجب بالترجمة التي قام بها، وأنه واثق من عدم إمكان النجاح في هذا العمل، ويؤكد تراجعه عنه. وعلى الرغم من هذا كله فإن الحكومة التركية أصدرت قرار قراءة القرآن بالتركية في (21 من شباط/ فبراير 1925م)، وكان حجتها في ذلك أن الأتراك لا يستطيعون تلفظ وكتابة بعض الحروف العربية مثل حروف الضاد والعين والظاء والصاد، وأنهم ينطقون كلمة "ضياء" مثلا "ظيا" بينما يكتبونها "ضياء" وفقا للعربية، وينطقون كلمة "عائشة" "آيشا أو آيشه"، بينما كانوا يكتبونها عائشة.. وهكذا يقع الأتراك في خطأ غير مقصود بتلفظ كلمة مثل "ولا الضالين" على شكل "ولا الظالين أو الزالين" عند قراءة آيات القرآن الكريم. وقيل أيضا تحججا: إن الأغلبية من الشعب التركي لا تعرف العربية؛ ولذا لا يفهمون معنى آيات وسور القرآن حين يُقرأ بالعربية في المنازل والبيوت والجوامع والمساجد ولكنهم سيفهمونه جيّدا حين يقرأ بالتركية! وكان جمال الدين أفندي أول من قرأ القرآن بالتركية، وصلى إماما بالناس بقراءة الآيات بالتركية يوم (6 من نيسان/ أبريل 1926م) في جامع حي جوزتبه بإستانبول. راجع: الباحث التركي عبد الله مناظ في كتاب له بعنوان:

Ataturk Inkilaplari ve Islam (انقلابات أتاتورك والإسلام، 1995) المنشور بإزمير.

في الأخير إلى صيغة توافقية، جعلت الأزهر من أول المؤسسات الأكاديمية الدينية الرسمية في العالم الإسلامي التي تقوم بإعداد ونشر ترجمات للقرآن الكريم[1].

وكان من مؤيدي الشيخ المراغي الأستاذ محمد فريد وجدي الذي كان في ذلك الوقت مديرا لمجلة الأزهر، وقد جمع الأستاذ فريد وجدي آراءه في بحث أكبر من بحث الشيخ المراغي ونشره بعنوان **الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية**، وأخرجه في ملحق العدد الثاني من مجلة الأزهر، وعني فيه بالرد على المعارضين وخاصة فضيلة الشيخ محمد سليمان، وفضيلة الشيخ محمد مصطفى الشاطر، وقد كتب على غلافه: ردود علمية على الذين يذهبون إلى عدم جواز ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، تصحيحا للترجمات الموجودة وتدعيما للدعوة الإسلامية، ودحضا لجميع الشبهات التي يثيرها بعض الكتاب على هذا العمل الجليل، وقد انتهى الأمر بعد طول النقاش والحوار إلى أن قررت مشيخة الأزهر وضع تفسير عربي دقيق تمهيدا لترجمته ترجمة دقيقة بواسطة لجنة فنية مختارة، واجتمعت لجنة التفسير بضع مرات برئاسة مفتي مصر في ذلك الوقت ووضعت دستورا تلتزمه في عملها العظيم، ثم بعثت بهذا الدستور إلى كبار العلماء والجماعات الإسلامية في الأقطار الأخرى تستطلع آراءهم في هذا الدستور، رغبة منها في أن يخرج هذا التفسير العربي في صورة ما أجمع عليه الأئمة. ورأت اللجنة بعد ذلك أن

---

(1) والشيخ محمد مصطفى المراغي، الذي تحمس لترجمته تحمسا منقطع النظير، ونشر بحثا عن ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، وقدم لهذا البحث بكلام للإمام الشاطبي في كتاب الموافقات يفيد أن اللغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة؛ لها معنيان: أولي، وثانوي، فالأولي كقيام زيد الذي لا يمكن أن تختلف في التعبير عنه لغة من اللغات، والثانوي ما يزيد على ذلك من الاهتمام بالقيام وحده، أو بالقائم، أو إجابة السائل، أو الرد على المنكر، أو غير ذلك من الأسرار البلاغية التي تقتضيك التعريف أو التنكير، والتقديم أو التأخير، وما شاكل ذلك من الأساليب التي توجبها الحال، وتحتمها المناسبة، فالمعاني الأولية لا يمكن أن تفسدها الترجمة، ولا أن يشوهها النقل، ولا أن تطول فيها مسافة الخلف بين اللفظ والمعنى، والمعاني الثانوية هي التي يتفاوت في دقة تصويرها، وروعة التعبير عنها، وجمال أسلوبها، فحول البلغاء أو أساطين الكلام، كما تختلف في نقلها وصوغ الألفاظ المعبرة عنها اللغات، وعلى هذا فالمعاني الأولية في القرآن يمكن ترجمتها إلى أي لغة من اللغات، وأما المعاني الثانوية فلا (عبد الرازق، 2005). ويمكن أن نستنتج بسهولة أن البحث ينهل من التصور التقليدي للترجمة عند العرب الذي عرضناه مفصلا عند العلوش.

تضع قواعد خاصة بالطريقة التي تتبعها في تفسير معاني القرآن الكريم، وقد خرج فعلا إلى حيز الوجود هذا التفسير الذي سمي المنتخب في تفسير القرآن الكريم وقد طبعه المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، وكتب في مقدمته ما يفيد أنه تفسير مختصر محرر كتب بالعربية تمهيدا لترجمته إلى اللغات الأجنبية (عبد الرازق، 2005).

وضع تفسير موجز باللغة العربية يسهل الرجوع إليه.

وجود نص القرآن بالعربية وتفسيره بالعربية أمام المسلمين الأجانب لتيسير معرفتهم بها، ثم وجود تفسير بلغتهم معتمد من لجنة علمية. وقد كتب الإيرانيون تفسيرا للقرآن طبع في هامش المصحف الشريف، وكذلك فعل الأفغانيون والباكستانيون.

تصحيح ما أسموه تراجم للقرآن في اللغات الأوروبية، وبيان الخطأ فيه (الحسيسي، 1993).

ومن اللافت أيضا في هذا الباب، من آراء العلماء المعاصرين، رأي العالم المغربي الحجوي الفاسي "المتحمس" للترجمة على غرار الشيخ المراغي ووجدي فريد، والذي يؤصل لها شرعيا: "زُعم أن الإسلام ألزم الناس العربية وتعلمها، ونَبَذَ ألسنتهم ومنعهم من ترجمة القرآن العظيم، وهذه الشنعة تكفلت بردها والتشنيع بها، فقد برهنت فيه على أن الدين لا يلزم الأمم التي دخلت في الإسلام التكلم بالعربية، بدليل بقائها إلى الآن تتكلم بألسنها، وما منع ترجمة القرآن أصلاً ولا ورد المنع في كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس"[1].

ويزيد العلامة الحجوي: "إن ترجمته من الأمور المرغب فيها، بل يصح لنا أن نقول: إنها من فروض الكفاية التي يجب على الأمة القيام بها، فإذا قام بها البعض

(1) كتاب حكم ترجمة القرآن العظيم للعلامة الحجوي الفاسي، المنشور سنة 1931، تم نشره مشفوعا بالدراسة المنشورة تحت عنوان تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم من قِبل المستشرقين ودوافعها وخطرها، إعداد د. محمد حمادي الفقير التمسماني، مطابع الشويخ، تطوان، 2011، غير أن المقال الذي بين يدينا، المنشور سنة 1933 في مجلة المغرب يلخص بطريقة أو بأخرى رأي العالم المغربي في هذه القضية.

سقط عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد أثم الكل، برهان ذلك: أنه تبليغ عن سول الله صلى الله عليه وسلم الذي قال: "... فليبلغ الشاهد الغائب". وقال: "بلغوا عني ولو آية"، وقد أوجب الله على رسوله التبليغ فقال: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ ﴾ [المائدة: 67]، فهو بلغ للعرب بلسانهم ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: 5]، ويجب على العرب أن ينوبوا عنه، ويبلغوا لغيرهم من الأمم، فلذا قال لهم: "بلغوا عني ولو آية"، ولا يمكن التبليغ لجميع الأمم إلا بالترجمة إلى لسانهم".

وفي رد الحجوي على استفسارات حول ترجمة القرآن الكريم للغات الأجنبية بغرض الدعوة، كان الرد على هذا النحو: "ترجمة القرآن، أو بعض آياته والتعبير عن جميع المعاني المقصود إليها من ذلك غير ممكن، وترجمته - أو بعض آياته - ترجمة حرفية غير جائزة؛ لما فيها من إحالة المعاني وتحريفها. أما ترجمة الإنسان ما فهمه من معنى آية، أو أكثر وتعبيره عما فهمه من أحكامه وآدابه بلغة إنجليزية، أو فرنسية، أو فارسية- مثلا - لينشر ما فهمه من القرآن، ويدعو الناس إليه، فهو جائز، كما يفسر الإنسان ما فهمه من القرآن، أو آيات منه باللغة العربية، وذلك بشرط: أن يكون أهلا لتفسير القرآن، وعنده قدرة على التعبير عما فهمه من الأحكام والآداب بدقة"[1].

ويرى العديد من كبار علماء هذا العصر الذين أفتوا في هذا الموضوع رأيا مشابها مع اختلافات طفيفة في التفاصيل والتعليلات[2].

---

(1) الفتوى رقم 42، الصادرة عن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية، يمكن الاطلاع عليه في موقع مجمع الملك فهد لطباعة القرآن الكريم:
www.qurancomplex.org

(2) بخصوص قضية فرعية حول حكم لمس ترجمة القرآن الكريم، تقول الفتوى: "يجوز ترجمة معاني القرآن بلغة غير اللغة العربية، كما يجوز تفسير معانيه باللغة العربية، ويكون ذلك بيانًا للمعنى الذي فهمه المترجم من القرآن ولا يسمى قرآنًا، وعلى هذا يجوز أن يمس الإنسان ترجمة معاني القرآن بغير اللغة العربية وتفسيره بالعربية، وهو غير متوضئ". المرجع السابق. وفي فتوى للشيخ محمد بن الحسن ولد ددو حول حكم ترجمة القرآن الكريم، فقد أجاب: "بالنسبة لترجمة القرآن فإنها غير ممكنة لا بالعربية ولا بلغة أجنبية، لكن الذي يمكن هو ترجمة معانيه وبعضها فقط، ليس ترجمة كل معاني القرآن، وهذه لا حرج فيها لأنها تفسير فتجوز بأية لغة، ولكن الراجح أنها لا يحل القراءة بها في =

هذا وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى مجموعة من الضوابط التي أوردها الزرقاني في مناهل العرفان، وأغلبها تبنتها لجنة الأزهر الشريف حول القواعد التي يلزم مراعاتها في "الترجمة التفسيرية" للقرآن الكريم:

أن يكتب النص القرآني باللغة العربية برسم المصحف ومضبوطا بالشكل في أعلى كل صفحة، ويتلوه باللغة الأجنبية المترجم لها كلمة (التفسير)، ثم يكتب تحتها بتلك اللغة ذلك التفسير.

أن يكون التفسير خاليا ما أمكن من المصطلحات والمباحث العلمية إلا ما استدعاه فهم الآية.

ألا يتعرض فيه للنظريات العلمية ؛ فلا يذكر مثلا التفسير العلمي للرعد والبرق عند آية فيها ذكر الرعد والبرق، ولا رأي الفلكيين في السماء والنجوم عند آية فيها سماء ونجوم، إنما تفسير الآية بما يدل عليه اللفظ العربي، ويوضح موضع العبرة والهداية فيها.

إذا مست الحاجة إلى التوسع في تحقيق بعض المسائل يوضع في حاشية التفسير.

ألا يخضع المترجمون إلا لما عليه الآية الكريمة؛ فلا يتقيدون بمذهب معين من المذاهب الفقهية، ولا مذهب معين من المذاهب الكلامية وغيرها، ولا يتعسفون في تأويل آيات المعجزات وأمور الآخرة ونحو ذلك.

= الصلاة، وأن من قرأ بها بطلت صلاته، وإنما هي ترجمة لبعض معانيه وعلمه مثل كتب الفقه وغيرها، فليست هي بنفس القرآن، القرآن معجز منزل بلفظه يتعبد الله بتلاوة لفظه، فلذلك كل اللغات التي يترجم بها معاني القرآن هي بمثابة كتب غير القرآن للتفسير".

أما الشيخ الفوزان فكان رأيه ما يلي: "الترجمة ما هو بالـلي يترجم يفسر القرآن، المترجم يأتي بكتاب من كتب التفسير موثوق... كتاب موثوق، فيترجمه ولا يترجم من عنده.. ما يترجم من عنده، وإنما يترجم تفسيرا من التفاسير الموثوقة ولهذا يسمى ترجمة معاني ما هي ترجمة القرآن، ترجمة معاني القرآن الكريم ولا يعرف معاني القرآن الكريم إلا المفسرون المحققون، أما المترجم فإنما هو مجرد ناقل من لغة إلى لغة أخرى، فلا يترجم ويفسر من عنده وقد حصل غلط كثير من هؤلاء في ترجمة القرآن بسبب أنهم يعتمدون على فهمهم حصل غلط كثير في التراجم بسبب هذا"

http://www.al-amen.com/vb/showthread.php/1429

أن يفسر القرآن بقراءة حفص عن عاصم، ولا يتعرض لتفسير قراءات أخرى إلا عند الحاجة إليها.

أن يجتنب التكلف في ربط الآيات والسور بعضها ببعض.

أن يذكر من أسباب النزول ما صح بعد البحث، وما يعين على فهم الآية.

عند التفسير تذكر الآية كاملة أو الآيات إذا كانت كلها مرتبطة بموضوع واحد، ثم تحرر معاني الكلمات وفي دقة، ثم تفسر معاني الآية أو الآيات مسلسلة في عبارة واضحة قوية، ويوضع سبب النزول والربط وما يؤخذ من الآيات في الوضع المناسب.

ألا يصار إلى النسخ إلا عند تعذر الجمع بين الآيات.

أن يوضع في أوائل كل سورة ما يصل إليه المترجمون من بحثها في السورة أمكية هي أم مدنية، وماذا في السورة المكية من آيات مدنية، والعكس.

أن توضع للتفسير مقدمة في التعريف بالقرآن، وبيان مسلكه في كل ما يحتويه من فنونه كالدعوة إلى الله وكالتشريع والقصص والجدل ونحو ذلك، كما يذكر فيها منهج المترجمين في الترجمة.

التنصيص على أن هذه الترجمة ليست هي نص القرآن، ولا تنطبق عليها أحكامه، وترسيخ هذا في ذهن القارئ بالإشارة إليه بين الحين والآخر في أثناء الترجمة (عبد الرازق، 2005).

بعد الحديث عن "التنظير" المعاصر ومختلف إشكالاته، لكن من وجهة النظر الفقهية، ننتقل إلى:

استعراض الجهد التنظيري من قبل مجموعة من الباحثين في مجالات مختلفة، خصوصا في اللسانيات وفقه اللغات

وفي هذا المجال، يقول د. وليد بن بليهش العمري، مدير تحرير مجلة الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد لترجمة القرآن الكريم في المدينة المنورة إنه "لا يسع الباحث

المنصف أن ينكر عدد الأعمال البحثية الكبيرة من المقالات، والبحوث[1]، والكتب، والرسائل العلمية التي تُعنى بترجمة معاني القرآن الكريم[2]، والتي تم نشرها في مجلات متخصصة في الموضوع، وكذا في مختلف المواقع الإلكترونية المتخصصة في المواضيع الإسلامية[3]. وأخرى مهتمة بموضوعات الترجمة في العالم العربي والإسلامي، أو في مختلف بلدان أوروبا وأميركا من قبيل مجلة ترجمان الوحي الصادرة عن مركز ترجمة القرآن المجيد بإيران، والتي تعد الوحيدة في العالم المتخصصة في ترجمة القرآن الكريم، علاوة على العديد من المجلات العلمية التي تعنى بالقرآن الكريم وعلومه عموماً، مثل مجلة الدراسات القرآنية الصادرة عن كلية الدراسات الشرق أوسطية والشمال أفريقية (SOAS) بجامعة لندن، ومجلات الجمعيات المتخصصة مثل جمعية الدراسات القرآنية (Society of Qur'anic Studies)، وأخرى تعنى بالدراسات الإسلامية مثل المجلة الفصلية الإسلامية (*Islamic Quarterly*) الصادرة في لندن بإنجلترا، ومجلة الدراسات الإسلامية (*Islamic Studies*) الصادرة في إسلام آباد بباكستان، ومجلة

---

(1) يمكن أن نذكر في هذا السياق أطروحة الأستاذ محمد برادة في لنيل الدكتوراه حول ترجمة القرآن الكريم، وفي مقدمة نسختها المنشورة يشير الأستاذ المتخصص في نظرية الترجمة الأستاذ محمد المذكوري إلى أن هذا العمل الأكاديمي من بين الأعمال الرائدة من وجهة نظر المنهجية التحليلية المعتمدة في مجال الدراسات الترجمية التي تهتم بترجمة القرآن الكريم. وهذه الإشارة ذات قيمة؛ إذ تشير على نحو غير مباشر إلى قلة الدراسات والمراجع التي اهتمت بترجمة القرآن الكريم من وجهة نظر الدراسات الترجمية الحديثة.

(2) يذكر مركز ترجمة القرآن المجيد التابع لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية الإيرانية أنهم جمعوا ما يقارب 800 عنواناً لما كتب في مجال ترجمة معاني القرآن الكريم بمختلف اللغات، وعنوان الموقع هو: http://www.cthq.ir

إلا أننا لم نر ببليوغرافيا بهذه العناوين مطبوعة حتى الآن، ولم تُنشر في موقع المركز على الإنترنت. وقد قام محمد علي أبو شعيشع بجمع ببليوغرافيا منتخبة لما كتب في موضوع ترجمة معاني القرآن الكريم باللغات الأوروبية وتحتوي على ما يقارب 102 من العناوين، انظر:
Journal of the Society of Qur'anic Studies, Issue no. 2, vol. 1 (2001).

(3) وتبقى هذه المواقع الإلكترونية أرضية جيدة للاطلاع على البحوث المنشورة في هذا الموضوع، ونذكر من أهمها موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة:
www.qurancomplex.gov.sa

أو مواقع دعوية عامة مثل: www.islamweb.net

أو: www.islamhouse.com

Islamic Book Review التي تعنى بمراجعات الكتابات المتعلقة بالدراسات الإسلامية، ومجلة *Hamdard Islamicus*، ومجلة الثقافة الإسلامية *Islamic Culture*، ومجلة الأزهر، ومجلة رابطة العالم الإسلامي، وكذا مجلات استشراقية مثل مجلة الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية (*Islam and Muslim Christian Relations*) الصادرة في برمنجهام بإنجلترا، ومجلة الدراسات الشرقية الأميركية (*Journal of the American Oriental Studies*)، والمجلات المهتمة بمجال دراسات الترجمة عموماً، مثل مجلة الترجمان الصادرة عن مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بالمغرب، ومجلة *Offshoot*، ومجلة *Babel*، ومجلة *Meta*. كما أن وحدة البحث بمركز الترجمات بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف تقوم برصد كل ما يصدر في موضوع ترجمة معاني القرآن الكريم في شتى الأوعية العلمية، وتقوم بإدخالها في قاعدة بيانات خاصة، ومن الملاحظ أن عدد الرسائل العلمية التي تم طرحها في الموضوع لا يتعدى العشر، قُدِّم جلها في الجامعات البريطانية والأميركية (العمري، 2005).

كما تم في العقود الأخيرة عقد عدة ندوات ومؤتمرات للتباحث في قضايا ترجمة القرآن الكريم في أرجاء العالم الإسلامي، ومن أهمها الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، المنعقدة بإستانبول عام 1986م، بالتعاون بين مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة والإسلامية التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية (الليبية)، ونُشرت بحوث الندوة باللغتين العربية والإنجليزية، وندوة "ترجمة معاني القرآن الكريم: تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل"، المنعقدة في المدينة المنورة في عام 2002م، ونظمها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وقُدمت في الندوة أوراق عمل جادة في شتى أوجه ترجمة معاني القرآن الكريم، وطبعت بحوث الندوة ووزعت على نطاق واسع[1]، عقد الأزهر مؤخراً - في شهر سبتمبر 2004 - ندوة حول ترجمة معاني القرآن الكريم (العمري، 2005).

---

(1) نود أن ننوه في هذا الصدد بأن أعمال هذه الندوة موجودة على الشبكة العنكبوتية، وهي مبادرة جد مفيدة من الناحية العملية بالنسبة للباحثين، فهي تتيح الاطلاع عليها على نطاق واسع جغرافيا وزمنيا، فالنشر الورقي يبقى محدودا في نطاق الانتشار في بلد معين، وتزداد صعوبة الحصول على الوثائق العلمية بمرور الزمن، بينما الشبكة تتيح إمكانات هائلة للولوج إلى الوثيقة والتواصل مع الباحثين، أفرادا ومؤسسات. وعليه نجدد مطلبنا أو مسعانا لتكوين مكتبة إلكترونية للباحثين في ترجمة القرآن الكريم.

هذا وتقام العديد من الندوات والموائد المستديرة والأيام الدراسية كل سنة في مختلف شعب ومراكز تدريس اللغات والترجمة في أنحاء العالم الإسلامي من قبيل مؤتمر "ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية" التي أقيمت يومي 27 و28 نيسان/ أبريل 2011 بمدينة وجدة المغربية، ويمكن ذكر العديد من الملتقيات والندوات والمؤتمرات التي تقام بشكل دوري لمناقشة جوانب هذا الموضوع[1].

هذا ويمكن تقسيم المحاور الكبرى لهذا الجهد التنظيري على الشكل التالي:

كتب أو مقالات تنظيرية بحتة في قضايا ترجمة القرآن الكريم، وهي قليلة العدد عموما (انظر تقييم العمري 2005 مثلا)[2].

مقالات وبحوث أكاديمية[3] حول ترجمة القرآن إلى لغة معينة، غير أنه تم القيام بها من قبل جهات إسلامية[4].

مقالات وبحوث في شكل تقارير حول على ترجمات المستشرقين، أغلبها تمت صياغتها بلغة "تنديدية" بطرائق الترجمة والنيات المبيتة خلف هذه الأعمال الترجمية[5].

---

(1) في سنة 2015 تم تنظيم الندوة الدولية حول ترجمة القرآن الكريم وتفسيره في جامعة كيرالا بالهند 23-25 نيسان/ أبريل.

(2) نذكر من بينها كلا من كتاب العلوش (2007)، عسام (2006)، وابن شقرون (2002)، وغيرها.

(3) يمكن التنويه إلى أن الكثير من البحوث والأطروحات الجامعية (ننوه في هذا الصدد بأطروحة د. محمد برادة (2005) أو حراك (2012) في ما يتعلق باللغة الإسبانية والكطلانية مثلا) والمقالات التي تهتم بالترجمة إلى لغة معينة، لكنها تضم موضوعات نظرية مهمة، ومقاربات من زوايا نظريات حديثة في مجال الترجمة مثل الرشيدي (2005)، والحسيني (1993).

(4) يخصص موقع مركب الملك فهد لطباعة المصحف الشريف على سبيل المثال زاوية لترجمات معاني القرآن الكريم، تضم زوايا فرعية مثل "أخبار الترجمات الجديدة" و"الترجمات غير الصحيحة".

(5) من أمثلة هذه المقالات في الزاوية المذكورة في الهامش السابق: "دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية التي أعدها ريجيس بلاشير للشيخ فودي سوريبا كمارا" أو مقال "ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك الدكتور: حسن بن إدريس عزوزي" أو مقال "مناهج المستشرقين الألمان في ترجمات القرآن الكريم في ضوء نظريات الترجمة الحديثة دراسة لنماذج مختارة" لمحمود محمد حجاج رشيدي، أو الحوار الذي أجري مع د. زينب عبد العزيز الذي تبرز فيه مثالب ترجمة جاك بيرك للقرآن الكريم، وبحث د. محمد خير بن محمود البقاعي "ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، رينيه خوام، وأندريه شوراكي، وجاك بيرك نموذجاً"، وغيرها.

هـذا، ويمكن التعليـق بعجالة على هذا الجهد التنظيري بأنـه مفيد وواعد، وثمة بعض الدراسـات التـي تتضمن مناهج ومقاربـات معاصرة من شـأنها تقديم رؤية جديـدة لترجمـة القـرآن الكريم، طرقهـا وأثرها وسـياقها العام (البطـل والجمهور، 2005)، (الرشـيدي، 2005) أو (الحـراك، 2012). غـير أننا نشـدد على ضرورة التحـلي بالتخصـص، واتبـاع المنهجيـات المتبعـة في النظريات المعـاصرة في التعامل مـع القرآن الكريم، وذلـك قصد تبديد "المخاوف" التي يمكـن أن تنبع من المقاربة الشرعية للترجمة، وتمكن من تحديد مبادئ عامة ومنهجيات سـليمة تمكن من تحسين الترجمات (وهذا ممكن نظريا وعمليا) وملاءمتها للحاجيات الطارئة للمسلمين غير الناطقين باللغة العربية.

الترجمة والمثاقفة

في مـا يخـص ترجمة القرآن الكريم من وجهة نظـر المثاقفة، فيمكن أن نصوغ أبرز إشكالاتها في الأسئلة التالية:

كيف السـبيل إلى جعل نظرية ترجمة القرآن تخدم هدفا جليلا في الوقت الحاضر: في ظل حرب جدالية مسعورة تشن ضد الإسلام دينا وثقافة ونمط حياة؟

كيف السـبيل إلى تعريف الناس بالمرونة الكبيرة (ليس المطلقة طبعا) وقدرة هذا الديـن على الإسـهام الكبـير في حل المعضـلات العويصة التي تدهـم البشرية جمعاء من صراعات مسـلحة وفوارق فاحشـة بين بنـي البشر في إمكانـات العيش الكريم والتلوث البيئي وغيرها؟

هل تصلح ترجمة القرآن الكريم أداة للتعرف على غير المسـلمين والتفاعل معهم على اختلاف ثقافاتهم؟

الأكيـد أن أغلـب إشـكالات "نظريـة ترجمـة القـرآن" ليسـت شرعيـة في المقام الأول، فقد أسـلفنا أن الجمهور على جوازها المشروط، بل هو ناجم عن عدم معرفة

بطبيعة الوساطة اللغوية التي تسمى الترجمة، وطبيعة مقاربتها لمفهوم النص الأصلي والآليات الظروف التي تحكم عمل المترجم وترهن بدرجات متفاوتة نتيجة عمله.

وبناءً عليه، سنخصص هذا الفصل لعرض، ولو كان موجزا ومركزا، لأهم محطات تطور علم الترجمة وتطورها من الانطباعية النقدية، الفلسفية والأدبية للترجمات، والتطور مع تطور علوم اللغة، خصوصا اللسانيات، والنظريات النقدية التالية التي أعادت هذا النشاط والاهتمام النقدي بالترجمة إلى مجال العلوم الإنسانية ورحاب التواصل البشري الفعلي(1).

توخيا للتدرج العلمي الضروري في طرق المواضيع، وجب تعريف الترجمة من وجهة النظر اللغوية والاصطلاحية ابتداء(2).

يشير لسان العرب في مدخل فعل "رجم": الرَّجْمُ القتل، وقد ورد في القرآن الرَّجْم بمعنى القتل في غير موضع من كتاب الله عز وجل، وإنما قيل للقتل رَجْمٌ لأنهم كانوا إذا قتلوا رجلاً رَمَوْهُ بالحجارة حتى يقتلوه، ثم قيل لكل قتل: رَجْمٌ، ومنه رجم الثَّيِّبَيْن إذا زَنَيا، وأصله الرمي بالحجارة، ابن سيده: الرَّجْمُ: الرمي بالحجارة، رَجَمَهُ يَرْجُمُهُ رَجْماً فهو مَرْجُوم ورَجِيمٌ والرَّجْمُ: اللعن، ومنه: الشيطان الرَّجِيم أي المَرْجُومُ بالكواكب؛ صُرِفَ إلى فَعِيلٍ من مَفْعُولٍ، وقيل: رَجِيم ملعون مَرْجوم باللعنة، مُبْعَدٌ مطرود وهو قول أهل التفسير [...].

ويضيف القاموس العربي الأشهر أن "التُّرْجُمانُ والتَّرْجَمان: المفسِّر للسان، وفي حديث هِرَقْلَ قال لتُرْجُمانه، الترجمان: بالضم والفتح؛ هو الذي يُتَرْجِم الكلام أي ينقله من لغة إلى لغة أُخرى، والجمع التَّراجِم، والتاء والنون زائدتان، وقد تَرْجَمه وتَرْجَم عنه، وتَرْجُمان: هو من المُثُل التي لم يذكرها سيبويه، قال ابن جني: أَما تَرْجُمان فقد حكيت فيه تُرْجُمان بضم أَوله، ومثاله فُعْلُلان كعُتْرُفان ودُحْمُسان، وكذلك التاء

(1) لعرض مسهب لتطور نظريات الترجمة من التقابلية إلى التداولية، الرجوع إلى البحث المشترك بين الجمهور والبطل (2002)" ترجمة معاني القرآن الكريم بين نظريتين: الدلالية والتداولية"

(2) انظر موقع "معاجم": www.maajim.com

أَيضاً في من فَتَحها أَصلية، وإن لم يكن في الكلام مثل جَعْفر؛ لأَنه قد يجوز مع الأَلف والنـون من الأَمثلة ما لولاهما لم يجز؛ كعُنْفُـوان وخِنْذِيان ورَيْهُقان، أَلا ترى أَنه ليس في الكلام فُعْلُو ولا فِعْلِي ولا فَيْعُل؟".

هذا، وتـورد أمهات القواميس الأخرى معاني مشـابهة للفعل ومشـتقاته، وهي اشـتقاقات تحيـل على حقل دلالي لا يخلو من طابع سـلبي يسـتحضر مفهـوم اللعنة والكذب والرمي بالحجارة حتى الموت.

هـذا مـن الناحية اللغويـة، أما مـن الناحيـة الاصطلاحيـة، فتتعـدد التعريفات وتتشعب، فهي تطلق على معان:

تبليغ الكلام لمن لم يبلغه. ومنه قول الشاعر:

إن الثـــمانـــين وبلغتـــهـــا   قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

أي إن سـمعه في هذه السـن أصبح غير قادر على التقاط الأصوات إلا مسـتعينا بمن يبلغها إليه ويوصلها له.

تفسـير الـكلام بلغته الأصليـة التي جاء بها، ومنـه ما قيل في عبـد الله بن عباس رضي الله عنه، من أنه "ترجمان القرآن".

تفسـير الكلام بلغة غير اللغة التي جاء بها، وذلك بأن يستوعب الجملة الأصلية ومقاصدها وأساليبها، ثم يقوم بصياغة هذه المعاني باللغة الأخرى، ساعيا ليكون ما ذكره موافقا لمراد صاحب الأصل [...] (العلوش، 13-14).

وبعيدا من النقاش في أصل الكلمة ومختلف الاسـتعمالات، الأصلية والمجازية، التـي يمكـن أن تتسـع لهـا، والتي ترجع، عـلى كل حـال، إلى أصل واحـد، وعملية تواصليـة مـن فنـن إلى آخـر، أو من سـنن لغوي، وفق تعبير سوسـير، نـود أن نركز تعريفنـا على الاسـتخدام الاصطلاحي، الذي يعني عمليـة نقل مضامين من لغة إلى أخرى.

هذا، ولا تختلف التعريفات الواردة في مختلف القواميس والموسوعات جوهريا عن تعريف القاموس الرسمي للغة الإسبانية، غير أنها تجمع، في الجوهر، على جملة أمور يمكن إيجازها على النحو التالي:

صيرورة الترجمة

النتيجة أو المنتج النهائي لعملية الترجمة

الأشكال والطرق المختلفة للترجمة الشفهية أو المكتوبة.

بعد هذه المقاربة اللغوية الأولية، ننتقل لتعريفات حول المعاني التي تحتملها الترجمة بوجه عام، ويعرفها الكاتب والشاعر المكسيكي أوكتافيو باث على هذا النحو:

"إن تعلم الكلام هو تعلم الترجمة: لما يسأل الطفل أمه حول معنى هذه الكلمة أو تلك، فإن ما يسأل عنه في الحقيقة هو أن تترجم إلى لغته معنى الكلمة المجهولة" (باث، 2001، 9).

ولربما يبدو هذا التعريف فضفاضا، غير أنه يضع الترجمة في سياق عمليات التحول داخل اللغة أو ما بين اللغات وهدفها التواصل طبعا. وثمة تعريفات أكثر تخصصية لتحديد ماهية عملية الترجمة مثل تعريف كاتفورد الذي يتحدث عن: "استبدال مادة نصية في اللغة الأصلية بأخرى في اللغة الهدف" (كاتفورد، 1965، 39).

أما طابر ونايدا، فيعرفان الترجمة كما يلي:

"تتمثل الترجمة في إعادة إنتاج عبر مقابلات طبيعية ودقيقة لرسالة اللغة الأصلية إلى اللغة المستقبلة" (طابر ونايدا، 1965، 29).

أما هاوس فيعرفها بأنها: "استبدال نص في اللغة الأصل بنص مقابل دلاليا وبرغماتيا في اللغة الهدف" (هاوس، 1997، 31). بينما يفضل كل من رايس وفيرمايير الحديث عن "عرض معطيات فوق عرض معطيات آخر". (رايس وفي مايير، في سانشث تريكو، 2001، 24).

هـذا، ويورد باقي أهم الدارسـين في هذا المجال تعريفـات تتفق في الجوهر، غير أنها تختلف في بعض التفاصيل والجزئيات المتعلقة بطبيعة نظرية الترجمة والاتجاهات الكبرى المؤثرة في هذا الحقل المعرفي.

وقبـل هـذه التعريفـات "العلميـة"، المتأخـرة بزمـن طويـل عن تاريـخ الترجمة الضـارب بجـذوره في التاريـخ، شـابت هـذا النشـاط مجموعة مـن التعريفـات أو التوصيفات، المجازية في الغالب، التي تحاول النفاذ إلى جوهرها.

فالبعض مثل شاتوبريان الذي تحدث عن "صورة شخصية" أو "ميزان الكلمات" بتعبير فاليري لاربو أو "الحسـناء الخائنة" كما يسـميها لابلانكور و"الاغتيال" برأي جـورج سـاند، أو التعبـير الإيطـالي الأشـهر عـن الترجمـة (traduttore traditore) "المترجم خائن"، أو التعبير الفرنسي (les belles infideles) "الحسناوات الخائنات" (برهون 2003، 5-7).

ولا يخفى ما تتضمنه هذه التعبيرات المجازية من نظرة سـلبية للترجمة، نظرة ترى "الأصل" بمنزلة منبع الفضيلة، مقابل الترجمة التي تعد تحريفا وتلويثا لهذا النص، وتراهـا "لقيطـة"، بوصفهـا نتيجـة خيانة. ويمكـن أن نفصل على نحو مسـهب، في الأسـباب الاجتماعية والنفسـية لهذه النظـرة المتجذرة، وخصوصا بين أوسـاط غير المطلعـين عـلى نظريـة الترجمـة إلى الوقـت الحاضر، وهي أسـباب فصلـت في بعض نواحيها الكثير من دراسات الترجمة.

غير أنه لا بد من لمحة تاريخية موجزة عن دراسات الترجمة لمعرفة حجم التحولات التـي عرفتهـا الدراسـات الترجمية التـي يمكن أن تبـدأ بفترة "ما قبل اللسـانيات". ويطلق الدارسـون هذه التسـمية على فترة تاريخية طويلة من النصوص المكتوبة التي تتطرق، وصفا أو تقييما أو تفكيرا، إلى كنه هذه العملية التواصلية الإنسـانية. لكنها، بالطبع، لا تغطي تاريخ هذا النشـاط الإنسـاني القديم قدم لغات الإنسـان، وتغطي مختلـف جوانـب الحيـاة اليوميـة لحاجة النـاس عند وجـود اختـلاف في اللغات إلى التفاهم من أجل قضاء حاجاتهم.

لكـن وجـود شـواهد مكتوبة على هذا النشـاط لا يتجـاوز عمره أزيـد من ألفي سـنة، وقد عمد بعض الدارسـين إلى الخلط بـين تاريخ الترجمة وتأريـخ الترجمة عبر النصوص المكتوبة[1].

هذا ويقسم الباحثون أيضا فترة التأريخ والتنظير حول نشاط الترجمة إلى قسمين.

الفترة الأولى تمتد من تاريخ بداية الشـواهد المكتوبة على النشـاط الترجمي وتضم مجموعـة من النصوص لشـخصيات مشـهورة في عـالم الفكر والثقافـة والأدب من أمثال شيشرون وإيرونيموس ولوثر ودريدن وتيتلر وشليرماشر وبنجامين وأورتيغا إي كاسـيت. لكن هذه النصوص على اختلاف المؤلف والزمان والمكان تشـترك في مجموعـة من النقاط تجملها الباحثـة في تاريخ الترجمة هورتادو ألبير (2002، 121) على الشكل التالي:

اعتبار التفكير في الترجمة أمرا ثانويا، بينما يعتبر نشاط الترجمة نفسها المهمة الرئيسية.

غالبية الإسهامات تتركز في الترجمة الأدبية وتأخذ شكل أحكام انطباعية.

التفكـير حول صيرورة الترجمـة ينبني على ثنائيات جامدة، مسـتحيلة التوفيق في غالبيـة الترجمـات من قبيل: ترجمـة حرفية/ ترجمة حرة، واعتبارا مـن عصر النهضة، انتشرت ثنائية الوفاء/ الخيانة.

وتواصـل هـذه الباحثة التـي ألفت مجلدا ضخـما حول تطور نظريـة الترجمة عبر العصور تقييمها لهذه الفترة كما يلي:

مواقـف جامـدة: تعتمد عـلى ثنائيات لا سـبيل إلى تحققهـا في الواقع مـن قبيل: القابلية للترجمة/ استحالة الترجمة.

عـدم تحديد المصطلحات التي يتـم توصيف الترجمة عن طريقها من قبيل: الوفاء وعدم القابلية للترجمة والطريق الأوسط.

شيوع الإلزام.

---

(1) انظر مثلا: كلا من طوريس (1994) وغارسيا ييبرا (1994).

أما الفترة الثانية، فهي "فترة اللسانيات"، إذ يكاد الدارسون لتاريخ نظرية الترجمة يجمعون على كون القرن العشرين قرن ازدهار الترجمة بامتياز، ويعزون ذلك إلى سببين أساسيين:

تقدم الاتصالات في كل المجالات، وزيادة الطلب على الترجمة

التقدم الكبير في علوم الألسن أو اللسانيات

ما من ريب أن القرون الثلاثة الأخيرة شهدت طفرة غير مسبوقة في ما نعلم في تاريخ البشرية في أغلب نواحي الحياة، وعلى الأخص في مجال الاتصال، كما أن تطور الأنظمة السياسية والاقتصادية شكل عاملا حاسما في تزايد الطلب على الترجمة، لتلبية الحاجات المتزايدة إلى التواصل، من أجل سير التبادلات التجارية أو سير المنظمات الدولية التي تنوعت وتوسع نطاق اختصاصاتها، وكذا التبادل الثقافي والتواصل الإنساني الذي أضحى أكثر سرعة وفاعلية وكثافة. وموازاة مع ذلك، فقد تطورت طرائق ترجمية كانت محدودة الأهمية في الماضي مثل الترجمة الشفهية والتتبعية والترجمة.

ولربما كان القرن الحادي والعشرين قرن الاتصال بامتياز، فقد شهدت تقنيات ووسائط الاتصال ثورة كبيرة وسريعة، ما زلنا نعيش فصول وتيرتها المحمومة. وعلى الرغم من الهيمنة الواضحة للغة الإنجليزية على الساحة الدولية، فإن الحاجة إلى الترجمة ما زالت قائمة إلى حد بعيد في العالم المعاصر.

وعلى الرغم من العلاقة البديهية، من حيث المبدأ على الأقل، فإن تطور علم الترجمة بوصفه فرعا من علم الألسن، لم يكن تلقائيا، ولم يواكب بدايات علم الألسن الحديث كما نعرفه اليوم. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى كون حلقة الوصل الأولى بين نظرية الترجمة وتطور اللسانيات الحديثة؛ وقعت من جراء حدث سياسي ضخم هو "الثورة البولشفية"، فقبل حدوث الثورة في 1917، كانت الطروحات السائدة في الساحة العلمية الروسية مستوحاة من نظريات شليرماشر وهومبولت منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر. ولعل المساهمة الأعظم في هذه "الثورة الترجمية"

كانت مشروع ترجمة الآداب العالمية الذي عهد به البلاشفة للكاتب ماكسيم غوركي، وكانت مقدمة هذا الكاتب للمجموعة المترجمة بذرة تم تطويرها من قبل معاونيه من أمثال شوكوفسكي وكوميلوف وفيدوروف، لكن هذا الأخير سوف يعمل على تطوير النظرية بالتوجه أكثر نحو اللسانيات[1].

أما العلاقة بين اللسانيات ونظرية الترجمة، فلا شك أنها عضوية من منطلق أن اللسانيات علم وضع لنفسه مهمة الدراسة المنهجية للظواهر التي تمس اللغة بوجه عام، وإذًا، يرتبط اهتمامها بالترجمة بوصفها فرعا تطبيقيا، بالخواص النحوية للغات، وكذا دراسات النحو المقارن للغات.

وعلى النحو ذاته، يمكن القول أيضا إن الترجمة شكلت أحد العوامل الحاسمة في تطور علم اللسانيات الحديث، فقد شكلت الدراسات التاريخية النحوية المقارنة أحد الروافد الأساسية في تطور علم اللسانيات، وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى دراسة السير وليم جونز حول اللغة السنسكريتية، والتي مكنت من تحقيق طفرة نوعية في تصنيف اللغات. غير أن هذا الارتباط بين العلم وموضوع الدراسة لم يكن تلقائيا، بل إن جورج مونان يذهب إلى تقسيم هذه العلاقة إلى مرحلتين:

- المرحلة الأولى تمتد إلى العقود الأولى من القرن العشرين، واقتصرت فيها إسهامات أبرز اللسانيين في الغرب على "ملاحظات متناثرة هنا وهناك، ونصائح منهجية وتأملات حرفية"[2].
- المرحلة الثانية تزامنت مع نهاية الحرب العالمية الثانية حيث تزامنت الحاجة إلى الترجمة مع ظهور أول المؤلفات التي اختصت بهذا المجال،

(1) انظر: (هورتادو ألبير، 2002: 120-121)

(2) في مقدمة كتاب مارغو (1987)، وهذا ينطبق على أبرز علماء اللسانيات في بداية القرن العشرين من أمثال سوسير وماريتيني وتروبتسكوي، ولربما كان الوحيد من بين جيل "الرواد" الذي يسلم من هذا التصنيف هو جاكوبسون الذي عبر مقاله "في الجوانب اللغوية من الترجمة" (1959).

على يد مؤلفين من أمثال فيدوروف وفيناي وداربلني وكاتفورد ونايدا وغيرهم[1].

لكن وجب أخذ تصنيف مونان بكثير من الحذر، فلا يمكن عدّ هذه المؤلفات دراسات مكتملة حول الجوانب اللسانية من الترجمة، وقد اختار المؤلفون العديد من التسميات لموضوع دراساتهم مثل: نظرية الترجمة، علم الترجمة، علم اللغات المقارن. لكن وجب وضع هذه المقاربة في سياق تطور علم اللسانيات؛ إذ إن البنيوية كانت النظرية السائدة في حينه. وبناء عليه؛ قد كانت المقترحات بالدراسة العلمية تتركز في مقارنة البنيات اللغوية والدلالية، وإمكانيات وجود عناصر لغوية عالمية في اللغات. (كاربونيل، 1999، 51)

هذا وقد توجهت الدراسات اللسانية، ومعها تطبيقاتها الترجمية أيضا صوب التيارات التوليدية والتحويلية التي مثل كتاب نعوم تشومسكي "بنيات تركيبية" (1957) محطتها الفارقة. هذا وقد شكلت المقاربة التي تعتمد على الجملة فقط وحدة للتحليل وفق منهج يوازي مناهج العلوم الطبيعية، إذ تعمد إلى تحليل لا يتجاوز حدود العبارة الواحدة وتبني طروحاتها على هذه النتائج.علاوة على هذه الملحوظة الخاصة بنوعية المقاربة، فلا يجدر بنا إهمال كون الدراسات اللسانية كانت محفزا كبيرا للعمل الترجمي، حيث إن المقارنات النحوية بين اللغات كانت تقتضي القيام بعمل ترجمة للأمثلة المقترحة للتحليل.

ومع مرور الوقت والتطور الحاصل في الدراسات اللسانية بدا واضحا أن هذا العلم الحديث النشأة هو الأكثر ملاءمة لدراسات الترجمة، وكانت هذه الأبحاث ترمي إلى تطبيق الدراسات البنيوية داخل اللغة الواحدة على الدراسات المقارنة بين اللغات، أو بتعبير كاربونيل: "إن إنشاء نظام بنيوي يقتضي إحداث منظومة من العناصر المحددة بالنظر إلى علاقتها بكل واحد من عناصر النظام" (كاربونيل، 1999:51)

---

(1) انظر: مقال رابادان وسانتويو (1990)

وعلى الضفة الأخرى من المحيط الأطلسي، كان تيار آخر يبحث عن حلول لمعضلات اللغات، وذلك عن طريق تطبيق نماذج المعادلات الرياضية على النحو، في ما سمي بالنظريات التحويلية والتوليدية، وكما يعلق كاربونيل:

"يطمح هذا النحو إلى التحول إلى نموذج كفء، أي أن يتحول إلى آلية لتخريج عدد لا نهائي من الجمل انطلاقا من عدد محدود من القواعد والبنيات" (كاربونيل، 1995، 51).

ولعل العامل المشترك بين النظريات اللسانية التي عمرت ضفتي الأطلسي طوال عقود، هي كون هذه النظريات ذات مقاربة صارمة على مستوى الجملة الواحدة والتي تعتبر الوحدة الأساسية للتحليل المنهجي، علاوة على ذلك، فإن هذه النظريات تشترك في كونها تطمح إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على اللغات، أي الاحتكام إلى دراسات تفضي إلى التوصل إلى قواعد محدودة العدد، يمكن البرهنة عليها ونتائجها متطابقة إذا تم تجريب نفس العناصر في ظروف متطابقة.

غير أن هذه النظريات والمناهج العلمية التي أثبتت نجاعتها في تحقيق طفرة في الكيمياء أو الفيزياء مثلا، قد أثبتت محدودية النماذج التحليلية التي قدمتها أثناء تطبيقها على لغة التواصل الإنساني وفق أغلب الدارسين، والدليل على ذلك النتيجة المحدودة أنه بعد الحرب العالمية الثانية، وفي ظل السباق المحموم بين المعسكرين الشرقي والغربي، والتي أدت إلى تزايد الأبحاث حول الترجمة الآلية؛ يقول مونان إن الباحثين في هذه البرامج من المناطقة والمعلوماتيين تلقوا دورات تدريب سريعة في مبادئ اللسانيات وذلك لاختراع "آلات ترجمة" قادرة على تحليل ونقل الآلاف من النصوص يوميا من لغة إلى أخرى لتلبية الطلب الهائل على الترجمة في فترة الحرب الباردة، غير أن النتائج التي خلصت إليها جعلت الباحثين يصابون بمزيج من "التشاؤم" من نجاعة الحل، وكذا "التسرع" في العمل[1].

---

(1) راجع: سانتويو ورابادان (1990)

ويصف حاتم وميسون منهجية عمل الباحثين في إعداد البرامج الحاسوبية للترجمة الآلية على النحو التالي:

"بدل المبادرة إلى فحص دقيق لعملية الترجمة كما يقوم بها المترجمون الآدميون، فإن الأبحاث الأولى حول الترجمة الآلية آثرت التركيز على مشاكل تحليل التراكيب وحل مشاكل تعدد المعاني في جملة تستخدم عينة [...]، وقد تم اعتبار مفهوم السياق غير قابل للتحليل، وبالتالي فهي خارج مجال قدرة الآلات". (حاتم وميسون، 1995، 37)، ويخلص مونان في نهاية تقييمه لهذه الدراسات إلى مقولة شكسبيرية للتعبير عن المأزق الذي واجهته النظريات اللسانية ذات الطبيعة البنيوية حيال الترجمة: "وعليه، فإنها وجدت نفسها أمام خيارين: الأول يتمثل في الإعلان عن الاستحالة النظرية للترجمة والسقوط في التناقض المنطقي على أرض الواقع في ظل آلاف الترجمات التي تتم يوميا، والثاني، وهو أيضا يقتضي تضحيات لا يستهان بها، أن تضع جانبا معطياتها النظرية وتقوم بدراسة الترجمة دون أية أحكام مسبقة، مع كل التبعات التي تنجم عن هذا الخيار" (مونان، 1973).

ومع ذلك، وجب التنبيه إلى كون هذا الجيل الأول من المنظرين في مجال الترجمة لم يكن حرفيا في التقيد بالحدود النظرية للمقاربة البنيوية، بل إن بعض المؤلفين من قامة نايدا وكاتفورد ضمنوا دراساتهم إشارات عديدة إلى السياق الثقافي والإثني واللغوي لكونه جانبا يلزم أخذه في عين الاعتبار.

غير أن المحاولات، على الرغم من قيمتها المضافة التي لا تنكر، خصوصا من وجهة نظر تعليم الترجمة، فهي في المحصلة لا تعدو كونها فرعا تطبيقيا لاختبار مدى نجاعة التحليلات التي لا تتعدى نطاق الجملة الواحدة، وذلك في غياب شبه تام للأبعاد التواصلية التي تشكل محور عمل المترجم الآدمي. وهذا ما ستركز عليه النظريات التي أخذت في التشكل مع ستينيات القرن الماضي إلى اليوم.

فكما سبق وأسلفنا في السطور السابقة، فقد شهدت الدراسات اللسانية جملة من الإسهامات التي أغنت مسارها، ومضت بها نحو مجالات أرحب من الدراسات

التطبيقية، ومن بينها نظرية الترجمة. غير أن الجدير بالإشارة في هذا السياق أن هذا التحول إلى "صرعة" في اللسانيات لا يمكن حصره في فترة زمنية معينة أو تحديد تاريخ لبدايته، فالتطورات في العلوم عادة تكون محصلة الكثير من الإسهامات التي تأخذ زخما معرفيا بشكل تراكمي، وتكون لها إرهاصات ومحاولات أولى، إضافة إلى مراجع يمكن أن تكون بعيدة من الناحية الزمنية.

وبناء عليه، فإن منحى النظريات اللسانية عموما شهد تغيرا عاما منذ الستينيات، وذلك نتيجة للطفرة الكبيرة في نماذج التحليل والقياس إلى اللسانيات النصية واللسانيات المعرفية، وكذا الطفرة الهائلة في بعض الفروع المعرفية لعلوم اللغة مثل البرغماتية والتواصل الثقافي وتحليل الخطاب، وكل هذه التطورات والمستجدات كان لها دور في تطور نظرية الترجمة بوصفها دراسة تطبيقية للسانيات[1].

هذا، ويكمن تحديد ملامح التطور الذي شهدته اللسانيات نحو نماذج أكثر تواصلية:

تعدد المقاربات: لقد أصبحت الدراسات اللسانية عبارة عن مجموعة من البحوث من مختلف الشعب والدراسات، سواء من العلوم الطبيعية، أو من العلوم الإنسانية، وذلك لتحديد العوامل المختلفة والأبعاد المتداخلة في العملية الترجمية.

توسيع وحدة البحث والتحليل: لقد تزامن هذا التوسيع في نطاق الشعب العليمة المتدخلة في الدراسات مع توسيع في عينة الدراسة، فقد تحولت من الكلمة إلى الجملة، وتوسعت لتأخذ منحى أشمل (اللسانيات النصية، الدراسات البرغماتية، تحليل الخطاب).

في تقديمه لكتاب فان دايك لسنة 1993 (الذي يعد أحد رواد هذا التحول في المنهج)، يقول غارسيا بيريو:

(1) انظر مثلا: كتاب رايس وفي ماير (1990)

"والحقيقة أن إعلان النص بوصفه وحدة أكبر وأعلى من العبارة، يعني بالضرورة تجاوز المقولة الأساسية التي انبنت عليها النظرية التوليدية للتراكيب، سواء في نسختها التشومسكية أو في التعديلات اللاحقة التي شملت النظرية الأصلية"

وفي المحصلة، فإن هذه الدراسات حاولت توسيع أفق البحث في تعقيدات اللغة أمام القصور الواضح في النظريات التقليدية لعلوم اللسانيات ونماذجها النحوية التي سادت في العقود الأولى من القرن العشرين. ففي توصيف للمشهد الحالي في الدراسات المهتمة بعالم الترجمة، يؤكد أننا: "أكثر من أي وقت مضى، توجد (دراسات الترجمة) في مفترق الطرق لعدة تخصصات معرفية، وأي محاولة تحديد اعتباطية بشكل من الأشكال لن تكون مجدية في الوقت الراهن لتطور المقاربات في مجال دراسة اللغات الحية" (المرجع نفسه، 23).

لا يفوتنا بعد إيراد هذه العبارات لغارسيا بيريو التنويه بالوعي المتزايد لدى دارسي الترجمة بضرورة توسيع أفق الدراسات (ولو كان ذلك على حساب الدقة الإمبريقية التجريبية التي ميزت الدراسات اللسانية في أول عهدها) لمقاربة الجوانب المختلفة للظاهرة المعقدة التي تمثلها اللغات الإنسانية.

على غرار تطور الدراسات اللسانية، فإن دراسات الترجمة، بوصفها شعبة تطبيقية لدراسات اللسانيات، شهدت مجموعة من التحولات التي سارت في اتجاه نماذج متعددة الاختصاصات في محاولة لاستكناه الأبعاد المتعددة لظاهرة الترجمة بوصفها فعلا تواصليا وبرغماتيا نصيا وثقافيا، من خلال النماذج الوصفية والتحليلية التي تعتمدها.

سنحاول في السطور اللاحقة رصد أهم الإسهامات التي مثلت محطات فارقة في هذا المجال، والتي سارت في اتجاه الانفتاح والاستفادة من تطور هذه الدراسات.

وفي هذا الصدد، تقول الباحثة هورتادو ألبير في سياق حديثها عن البعد التواصلي للترجمة: "إن الترجمة، مثل أي نص، تعتبر وحدة لغوية تواصلية تتم دوما في سياق

اجتماعي، وتتأثر بالعوامل المؤثرة في الفعل التواصلي، فالترجمة إذن تتم داخل سياق معين وتقوم بوظيفة محددة" (هورتادو ألبير، 2002، 507).

ومن وجهة النظر التواصلية، يتم تقسيم عناصر أي عملية تواصلية في مرسل ورسالة ومستقبل. وفي تطبيق أولي لهذا النموذج، يمكن القول إن مقاربة اللسانيات "التقليدية" قد ركزت في دراساتها على المرسل والرسالة وتجاهلت أو قللت من أهمية الطرف المستقبل إضافة إلى سياق ومحيط التواصل. وهذه بالضبط هي النقاط التي استعادتها الدراسات الحديثة مانحة إياها موقع الصدارة.

لكن تجدر الإشارة، كما يحدث غالبا في هذه الخلاصات، أنه لا يمكن أن نتحدث عن "ولادة" هذه الأطروحات مرة واحدة، بل إن ثمة مجموعة من الإرهاصات والأفكار المتناثرة من قبل منظرين للترجمة قبل فترة طويلة، مثل كتابات تيتلر (1790)، وعلى نحو أوضح لدى الدارسين في القرن العشرين مثل نايدا ومارغو وسيليسكوفيتش وبيرنييه ورايس وفيرمير (1996)، إضافة إلى إسهامات كل من نورد (1988 و1991 و1997) وهولز مانتاري (1984)[1]، وهيوسون ومارتين (1991)، وهاوس (1977 و1985) ونموذجه التحليلي المعتمد على التطابق وعدم التطابق ومفهوم التفاوضية، وكذا لوفوفسكايا والتي أكدت كلها ضرورة إفراد العناية الكافية للمتلقي للترجمة وسياقها أي ظروف إنتاجها (أي الشروط العملية والاقتصادية التي تحكم عمل المترجم) بوصفه عوامل فاصلة في المنتج النهائي المتمثل في النص باللغة الهدف، علاوة على النسق السيميائي الخاص بكل ثقافة على حدة.

أما ما يخص الإسهامات الوافدة من مجال النقد الأدبي، يمكن الإشارة إلى الكتابات المتميزة لمدرسة "التلاعب الأدبي" وأبرز مؤلفاتها التلاعب في الأدب لتيو هيرمانس (1985)، إضافة إلى مدرسة "النظم المتعددة" لجامعة لوفاينا وتل أبيب، والتي أفادت من كتابات كل من سوزان باسنت وأندري لوفيفر، الداعية

(1) راجع تفاصيل أكثر عن هذه التيارات في (Hurtado Albir, 2002, 510-512).

إلى نموذج تحليلي وصفي للنظم الأدبية[1]. ومن جهة أخرى فإن التفكير الفلسفي في اللغـة كان دوما أحد الروافد لفهم جديد للغة، عن طريق نظريات "تقويض البناء" انطلاقا من كتابات دريدا (1985) وفيدال كلارامونتي (1989)[2].

وتذهـب هذه النظريات بعيدا في مسـاءلة التقسـيمات بين اللغـات، فترى النظام الثقـافي أو الأنظمة الثقافية المتعددة ليسـت جامدة بـل حية ودائمة الحركية، وتخضع لتفاوض مستمر أثناء الفعل التواصلي. وفي حال الترجمة، تذهب إلى أن هذه الدينامية للفعـل التواصلي ترهن عمل المترجم لأن يكون عملا نسـبيا، وتجعل الترجمة إمكانًا لتحقق نص في لغة أخرى من بين إمكانات عديدة، وفقا لقواعد الالتزام والتفاوض المتغير من حالة تواصلية إلى أخرى[3].

وتجـدر الإشـارة إلى وجـود عـدة نظريـات للتواصـل الثقـافي ودينامياته ضمن الدراسـات اللسانية، يقول بالمر في عرضه لهذه الإسهامات (2000، 32) إنها تعود لبدايـة القـرن العشريـن؛ إذ ذهب دارس الباحـث فرانز بواس إلى كون التقسـيمات النحويـة غـير ثابتة في اللغات المختلفـة، بل إن كل لغة تحدد تقسـيماتها النحوية وفقا لتجربتهـا الخاصـة، كما يشـير إلى علم الأعراق الدلالي وإسـهامات كل من سـتيفن تيلـر (1969) ورونالـد كاسـون (1981)، وكـذا النظريات المعرفيـة التي تربط بـين التقسـيمات الذهنية واللغويـة المقارنة بين اللغـات (عن طريق السـيناريوهات الذهنية والنماذج الذهنية)، ودراسـة المحـاورات مع الدارس هيمز (62، 70، 72) مع الاهتمام بدور السـياق (بالمر، 2000، 40)، وكذا أعمال باباسـتير خياديس وفان دايـك وكينتـش في طـرق تلقي النصـوص المنتميـة إلى ثقافات أخـرى، والعمليات الذهنيـة للمتلقي وفقـا لتصوره و"افتراضاته" عند تلقي نـص (كاربونيل، 1999، 269).

---

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر: الكتاب الجامع للباحثة هورتادو ألبير (Hurtado Albir, 2002, 558-560).

(2) للحصـول عـلى معلومات حول المؤلفات المشـار إليها، يُرجى الاطلاع عـلى فهرس المراجع في نهاية المؤلف، أو الاطلاع على فهرس الكتب الهائل لمؤلف هورتادو ألبير المذكور.

(3) راجع كتاب الأستاذ الإسباني كاربونيل (1999).

خاتمــة

نــود أن نشــير إلى مدرســة تميزت في دراســة تاريــخ الترجمة من وجهــة نظر نقدية ذات طابع نسَــوي. وإضافة إلى نقدها للطابع الأبـوي الذي يحكم النحو والمجاز في اللغات، فقد أشارت إلى انطباع هذه النزعة أيضا في الترجمة من أمثال جون دوليزل، وليفن دولســت. غير أن ما يهمنا أكثر هي الدراســات القيمــة التي قام بها رواد هذه المدرســة للتعرف على ظروف عمــل المترجمين والظروف الزمنيــة والمكانية لعملهم، ومدى أثرها في إنتاجهم الترجمي[1].

هذا وتجمل هورتادو ألبير (2001) الاتجاهات الحالية لدراسات الترجمة في عدة مجموعات:

المقاربات اللسانية.

اللسانيات المقارنة التقليدية.

الدراسات الأسلوبية المقارنة (فيناي وداربلنيت، مالبلان، باثكيث أيورا...إلخ).

مستويات الترجمة (كاتفورد).

النموذج التحولي (باثكيث أيورا).

النحو المقارن (غيلمان فليشر، شوكيت وبايارد).

المقاربات الدلالية (لارسون وآخرون).

المقاربات السيميائية (لوجكانوف، أركاييني).

المقاربات النصية.

المقاربات النضالة (سلسكوفيتش، ميشونيك، لادميرال).

---

(1) وجب التنويه في هذا السياق بدراسة قيمة للمؤرخ ديميتري غوتاس حول ظروف الترجمة والمترجمين في العصر العباسي والسياق التاريخي لهذه الترجمات وتبعاتها الفكرية والسياسية، تحت عنوان: الفكر العربي والثقافة اليونانية، تعريب د. نقولا زيادة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

المقاربة التصنيفية (رايس).

تطبيقات اللسانيات النصية وتحليل الخطاب (هارتمان، هاوس، نوبرت، لاروز، حاتم ومايسون، باكر،... إلخ).

المقاربات التعليمية (دوليل وغريليت).

المقاربات المعرفية.

النموذج التأويلي لـ ESIT (سيليسكوفيتش، لوديرير، دوليل).

علم النفس اللغوي والذكاء الصناعي (بيل).

نموذج "المجهود" (جيل).

الدراسات الإمبريقية (كوسمار، لورشير، كيرالي، تيركونين- كونديت).

المقاربات الاجتماعية والثقافية.

نظريات الترجمة الإنجيلية (نايدا، تابر، مارغوت).

تطبيقات علم الاجتماع اللغوي (بيرنيير، بريسيت).

مدرسة "التحوير" (توري، هرمانس، ربادان، بيدال كلاراMونتي).

المقاربة التنويعية (هيوسون ومارتين).

النظريات الوظيفية: نظرية "سكوبوس" (رايس وفيرماير) ونظرية "عمل المترجم" (هولز مانتاري)، والوظيفية والأمانة (نورد).

المقاربات التواصلية.

المعايير السياقية (هاوس).

أبعاد السياق (حاتم ومايسون).

النموذج التواصلي (لوفوفسكايا) (هورتادو ألبير، 2001، 130).

بعـد هـذا العـرض الموجز لتطـور نظريـات الترجمة، نود أن نشـدد عـلى نقطتين أساسـيتين ذواتَي بعـد تواصلي مرتبط بالسـياق الخـاص للترجمة القرآنيـة، يمكن أن تكونـا مدخـلا للترجمـة القرآنية بوصفهـا مدخلا للمثاقفـة. ونعنـي بالمثاقفة في هذا السـياق التفاعل الثقافي الإيجـابي بين الأفراد والجماعات في إطـار الاحترام المتبادل، والرغبـة في معرفـة الآخر المختلف عنا بنسـبة كبـيرة أو صغيرة، والإفـادة منه ومن تجاربه، في حدود ما يسـمح به السـياق الجديد. فإن كان هذا التفاعل مبنيًّا على عدم التكافـؤ ورغبة أحد الأطراف في السـيطرة ثقافيا على الطـرف الآخر (الذي عادة ما يكون أضعف ماديا أو معنويا)، فسـيصير تفاعلا مرَضيا يولد مشاعر سلبية[1]. بهذا المعنـى، يمكـن لترجمة القرآن الكريم أن تشـكل محطـة للتفاعل الثقـافي الإيجابي مع المتلقي المفترض، خصوصا في ما يخص الاجتهاد الأسلوبي لتيسير الفهم والاطلاع، أو النصوص الموازية التي تشكل جسرا بين النص والقارئ المفترض، وعليه:

نود التشـديد على أهمية ما يسمى "النصوص الموازية" إلى جانب النص المترجم، وذلـك لأهميتـه الكـبرى في الترجمة. فهذه النصـوص قد تغير كليا النظـرة إلى النص المترجم[2]، لكونها تمثل جزءًا مهمًا في استراتيجية المترجم لا تقل عن قراراته في ترجمة النص أو المتن[3].

---

(1) للمزيـد عـن المفهوم مـن حيث التاريـخ والمدارس التـي تطرقت لـه، راجع مقال خليل السـعداني "مساءلة مفهوم الثقافة"، في موقع مجلة فكر ونقد على الرابط التالي:
http://www.aljabriabed.net/n16_03saadani.htm
أو مقال "المثاقفة تفاعلات واستيعابات" لمحمد باسل سليمان، المنشور في مجلة المحور، على الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=132513

(2) في ترجمة خوليو كورتيس التي تعد من أمتن الترجمات أسـلوبا وأغناها من حيث الإحالات، توجد في المقدمـة التي كتبها الراهب جاك جوميير جملة واحدة غيرت وجهة المقدمة الغنية بالمعطيات حول الإسلام وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذه الجملة تأتي في سياق بداية الوحي في غار حراء، حـين يتطرق الكاتب إلى بعض الجماعات المسـيحية المعزولة في شـبه الجزيرة العربيـة، ويعقب عليها بسـؤال اسـتنكاري "ألا يحتمل أن يكون محمد كان يتصل في غار حراء بأحد هذه المجموعات للقيام بتمارين روحية؟".

(3) ويـرى الباحـث الفرنـسي في مجال النقـد الأدبي جيرار جينيـت (1987) في تفصيل هـذا المفهوم في دراسـة تنظيرية بعنوان "عتبات" الذي يرى فيه العتبات النصية "خطابا أساسـيا، ومساعدا، مسخرا لخدمـة شيء آخـر يثبـت وجـوده الحقيقي، وهو النص". وسـنركز في هـذه القرارات على ما يسـمى =

نشدد على ضرورة إعداد دراسات وأبحاث ميدانية حول المتلقي المفترض للترجمة لإعدادها وفقا لمستواه وسياقه الخاص لضمان أكبر قدر من الملاءمة له (المتلقون في أوروبا ذوو الخلفية المسيحية لا يمكن أن يقارنوا بشعوب وثنية ليست لديها خلفية ديانات سماوية)، والاستفادة من ذلك سواء في أسلوب النص أو في صياغة المقدمة والهوامش والإحالات.

الخلاصات

يمكن أن نقدم في نهاية هذا البحث مجموعة من الخلاصات، نبدؤها من شق الدعوة مركزين على النقاط التالية:

- في ما يخص طبيعة الوضع الخاص لعلاقة اللغة العربية بالقرآن الكريم، نود أن نشدد على أن الطابع المعجز ذو مكون لغوي مندمج، وبالتالي يكون لزاما إتقان اللغة العربية عبر حفظ القرآن الكريم أولا، وتحصيل علوم اللغة العربية الضرورية لفهم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، جعل تكوين النخب الدينية يتم باللغة العربية

= بالنص الموازي الداخلي (Péritexte): كل نص مواز يحيط بالنص أو المتن وقد سمي (النص المحيط) أو النص المصاحب أو النص المجاور.
والنص الموازي الداخلي عبارة عن ملحقات نصية، وعتبات تتصل بالنص مباشرة. ويشمل كل ما ورد محيطا بالكتاب من الغلاف، والمؤلف، والعنوان، والإهداء، والمقتبسات، والمقدمات، والهوامش، وغير ذلك مما حلله جنيت في الأحد عشر فصلا الأولى من كتابه عتبات .(seuils) ويمكن إجمالها في ما يلي:
العنوان
المقدمة
الهوامش
المقدمة العامة
المقدمات الداخلية
الهوامش
الإضافات داخل النص (بين قوسين)
المسارد
الإحالات على أسماء أو أماكن ... إلخ.

بالضرورة، وبالتالي فدور الترجمة يقوم به هؤلاء العلماء أنفسهم في التبليغ للمسلمين غير المتقنين للغة العربية[1]. علاوة على ذلك، فثمة عامل تاريخي يتمثل بكون اللغة العربية تحولت إلى لغة العلم والثقافة للشعوب في العالم الإسلامي المترامي الأطراف، ولغة مهيمنة ودافعة في مختلف العلوم، يترجم إليها أكثر مما يترجم منها. وهذان العاملان في نظرنا أساسيان لتفسير ضعف الحاجة إلى ترجمة القرآن الكريم، والنصوص المؤسسة للتشريع الإسلامي عموما.

أما بخصوص التصور الفقهي للترجمة فنلاحظ وجود تحفظات كبيرة، وهي مفهومة عموما غير أنها غير مبررة في بعض الأحيان، أما الترجمة فهي ترجع في جزء كبير منها إلى قلة العمل الميداني في مجال الترجمة، إضافة إلى أن النظريات المعاصرة للترجمة تعد علما متأخرا نسبيا (منذ أقل من نصف قرن من الزمان). لكن في الوقت الحاضر وجبت الاستفادة من هذا التراكم في النظريات لتطوير عمل الترجمة خدمة للقرآن الكريم.

هذا، ويمكن أن نتقدم كثيرا في هذه النقاشات إن انطلقنا في الترجمة من مجموعة من "القرارات الكبرى" أو "الاستراتيجية" للترجمة، سواء في ما يتعلق بالنص نفسه أو ما يسمى بـ"عتبات النص"، وهي النصوص المصاحبة للنص، والتي تقدم لنا بعض المعطيات المكملة لمفهومه وتصوره من وجهة نظر المترجم (أو مؤسسة الترجمة).

هذا، ويمكن إجمال القرارات الاستراتيجية من منطلق عملنا الترجمي داخل السياق الإسلامي:

أننا نؤمن أننا إزاء وحي منزل من السماء لا يمكن أن يضاهيه أي عمل بشري قاصر بطبيعته.

---

(1) هذا وقد ذهبت الأستاذة فاطمة المرنيسي إلى أبعد من ذلك، مؤكدة أن هذه العلاقة بين اللغة العربية والوحي القرآني قد طبعت الأصول الثقافية لشعوب العالم الإسلامي، إضافة إلى اللغة العربية التي تتجاوز كل هذه الفروقات (المرنيسي، 1992 [2003]، 30).

إن معجـزة القرآن الكريم تتضمن جانبا لغويا لا يمكن فصله عن النص القرآني وهـو اللغـة العربية. وبناء عليـه؛ فالترجمة لم ولن تكون لها اعتبـارات القرآن الكريـم التعبدية ولا التشريعية ولا الروحية ولا الاستشفائية.

ترجمـة القـرآن الكريـم لا يمكـن أن تعدو كونها نصـا يقرب من القـرآن الكريـم (يقترب مما يصطلح عليه بالترجمة التفسيرية).

وجـود الترجمـة (أو الترجمات المختلفة) للقرآن الكريـم لا يعدو كونه حلا مؤقتا أو مرحلـة أولى للاطلاع عـلى القرآن الكريم وبعض معانيه، ولا يغني بأي حال عن تعلم حد أدنى من اللغة العربية للاطلاع على القرآن الكريم باللغة العربية والتعمق في مفاهيمه، وكذا التعبد به في الصلاة والترتيل على نحو سليم والاستشفاء وغيرها.

اغتنـام العتبـات النصيـة أو النصـوص الموازيـة مـن أجـل التوسـع في الجوانب الحضاريـة للقـرآن الكريم والمنهـج القـرآني، في التفاعل مع معضلات الإنسـان في القـرن الحادي والعشرين مـن تهديدات تغول رأس المال، والتفاوتات الفاضحة بين الأغنياء والفقراء، وتدمير البيئة، ونقص الموارد الطبيعية... إلخ.

التشـديد عـلى أن المرونة في التعامـل مع الجوانب الأسـلوبية والشـكلية لتقديم الترجمات لا يمس المبادئ الأساسـية للرسـالة القرآنية، أي ما أجمع عليه المسـلمون عبر العصور خصوصا في مسائل العقيدة وأسس التصور الإسلامي لحياة المسلم.

بنـاء عليـه، وجب القيام بجـرد لهذه الإشـكالات وإعداد تقارير مـن قبل فريق متعـدد الاختصاصـات لملاءمـة الترجمـة بأكـبر قـدر ممكـن لخصوصيـات متلقيهـا المفترضـين بغية تحقيـق أهدافهـا، فالمتلقي ذو الخلفيـة الإنجيلية ليـس كالمتلقي ذي خلفيـة وثنيـة مثـلا، وأن تكون الترجمـات متفاعلة مع هـذه المعتقـدات وتتبع طرقا متعـددة في الإقنـاع والمحاججة لتبيـان الحق. وهذا العمل لا يمكـن أن يكون عمل أفراد بل عمل مؤسسات.

ومـن هـذا المنطلق فنحن نضم صوتنـا إلى صوت د. وليد العمـري في دعوته إلى "تعزيز الدراسات والبحوث في مجال ترجمة معاني القرآن الكريم، والنهوض بنظرية

الترجمـة في هذا المجال وتطبيقها واقعاً في مجال ترجمة معاني القرآن الكريم وأن توجَّه الطاقـات العلمية لإفادة المترجم، بدلاً من أن تبقـى الأعمال العلمية في هذا المجال، على قلتها، حبيسـة الأروقـة الأكاديمية. وأن يكون الهدف الأسـمى للبحث في هذا المجال الوصول إلى ترجمات أفضل لمعاني القرآن الكريم، فالمترجم وحده لا يستطيع القيام بذلك، فالممارسـة المفتقرة إلى النظرية لا ترقى لأن تكون هي الممارسـة المثلى".
(العمري، 2005).

النسبية الدلالية في الترجمات الإنكليزية للآية القرآنية عن المرأة: "الرجال قوامون على النساء" نموذجا

شير علي خان

ملخص

القرآن كلام الله، وهو خطاب شارح للإنسان في كل زمان ما يصلح به حياته. وهذا الكائن البشري المتوج بتاج التكريم في هذا العالم هو الوارث الوحيد لهذه الصحيفة الدستورية. الذكر والأنثى سواء في التكريم والوراثة، ولكن الخالق أوجب على المرء مسؤوليات زائدة في حق المرأة لحفظها وكفالتها وإصلاحها. هذه الصحيفة الدستورية في اللغة العربية ونقلها إلى لغات أخرى عملية ذات أهمية بالغة، تحتاج إلى اهتمام دقيق، ومعرفة كافية باللغات الهدف وثقافاتها لنقل المعنى سليما وصحيحا؛ لأن الترجمة الخاطئة تنقل المعنى الخاطئ. فنظرا إلى أهمية المرأة في الثقافة الإسلامية ودورها المرموق في بناء الأسرة، ونظرا إلى فهم الغربيين الخاطئ للآيات القرآنية في حق المرأة المسلمة، اخترنا للبحث جزء الآية رقم 34 من سورة النساء، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾. وتناولنا 27 ترجمة إنكليزية للعلماء المسلمين وغير المسلمين، كي نعلم أيَّ ترجمة تنقل النص القرآني ومصطلحاته سليما من حيث المعنى بكلمات بليغة شاملة إلى اللغة الإنكليزية، ولاحظنا تغيرا كبيرا في ترجمة معاني كلمتي "قوامون" و"النساء"، وهذا التغير المعنوي لا شك يلقي أثره على أذهان

القراء. فمن الملاحظ أن ترجمات العلماء الإنكليز تدل على تفوق الرجل على المرأة إلا ترجمة أربري التي تشير إلى إدارة الشؤون البيتية. وتشير التراجم الأخرى إلى نواح شتى من المسؤوليات التي يتضمنها النص القرآني في حق المرأة وشأنها.

يتناول البحث آراء اللغويين وشروح المفسرين في معنى الآية الكريمة "قوامون"، ثم يحاول أن يصل إلى المعنى الأصلي للكلمة المترجمة بها الآية الكريمة لتعيين النسبية الدلالية في الترجمات الإنكليزية.

المدخل

إن القرآن الكريم كتاب الهداية للبشر كلهم، أنزله الله لهداية الرجل والمرأة على السواء، بحيث أعطى للمرأة ما أعطى للرجل من العز والكرامة والحقوق. لا يوجد فرق بين هذين الجنسين في الحياة والمعيشة، وفي اختيار الزوج، وغير ذلك من مستلزمات الحياة.

أنزل القرآن على قلب نبينا سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - في المدة ما بين 610م إلى 632، أي في 23 عاما تقريبا. في ذلك الوقت لم تكن النساء معدودات في أشرف خلق مثل الرجال، وكان من المستحيل أن تتمتع بأي حق مساو للرجل. كانت مثل هذه الإهانات في حق المرأة شائعة لا في القبائل العربية فقط، بل في جميع الدول المجاورة لها مثل الفرس والروم ومصر. كان نزول الآيات القرآنية في شأن المرأة وتعزيزها وتكريمها تحولا مجتمعيا أعطى المرأة مرتبة مساوية للرجل في كثير من المواقع.

أنزل القرآن الكريم باللغة العربية وبدأت ترجمته منذ نزوله، كما شهد التاريخ أن سلمان الفارسي - رضي الله عنه - ترجم سورة الفاتحة إلى اللغة الفارسية ترجمة حرفية. ثم ترجم هذا القرآن إلى اللاتينية بيد بطرس الموقر، وقام بعدئذ عدد من العلماء بترجمته إلى اللغة الإنكليزية، منهم الإنكليز وغير الإنكليز، ومنهم من تمتع بنعمة الإسلام، ومنهم من لم يحظ بهذه السعادة.

فالآيات القرآنية في حق المرأة وشأنها ذات أهمية بالغة، ولا بد من مراعاة معانيها حين نقلها إلى أي لغة أخرى، وهي في الحقيقة وظيفة خطيرة؛ لأن للترجمة أثرا عميقا في تغيير الأذهان كما ذكر بيرون بي. رينز (Byron B. Renz) في أهمية معاني المفردات ودلالاتها قائلا: إن مفردات لغتنا تحتمل دلالات معنوية تكون مستقرة في ذاكرتنا ونفهم ما تدل عليه، ولكنها تختلف تماما عن ثقافة لغة أخرى، وأحيانا تهجم المفردات ودلالاتها في ثقافة على ثقافة أخرى[1]. فمن الضروري أن ينظر المترجم حقيقة الآية، ومراد الخالق منها، كما يجب مراعاة تفسير الآية في زمن الوحي، ثم يجب أن ينقل معانيها إلى اللغات الأخرى وفقا للعصر الحديث؛ لأن هذا الكتاب ليس لزمن واحد بل هو كتاب شامل لجميع الأزمان.

معنى كلمة "قوامون" لغويا

كلمة "قوامون" جمع لكلمة "قوام" على وزن فعال للمبالغة[2]، والتكثير، من مادة "ق - و - م" مصدر "قام" أصلا كما صرح الزبيدي في تاج العروس، وغلب استخدامها للرجال دون النساء، بسبب كونهم "قوامين" عليهن في أمور ليست لهن[3]. أشار الزبيدي إلى المعنى المجازي قائلا: قام الرجل بالمرأة وقام "عليها مانها وقام بشأنها"، متكفلا بأمرها فهو قوام عليها مائن لها[4]. أضاف الخليل المعنى السياسي والقيادي قائلا: قيِّم القوم: من يسوسهم ويقومهم[5]. وأضاف ابن منظور معنى آخر إلى هذه الكلمة، أي يراد بالقيام "المحافظة والإصلاح"، مستشهدًا بالآية

(1) Byron B. Renz, *Our Own Worst Enemy as Protector of Ourselves*, University Press of America, 2010, P.133.

(2) القرطبي (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 278.

(3) الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، تاج العروس، تحقيق: إبراهيم الترزي، (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 200)، ص 305 - 306.

(4) المرجع نفسه، ص 308.

(5) الفراهيدي (الخليل بن أحمد)، كتاب العين، تحقيق: د. عبد الحميد الهنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، باب القاف، ج 3، ص 444.

الكريمة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[1]. وأضاف الزمخشري معنى الولاية قائلا: قام الأمير على الرعية: وليها[2]. وأضاف المعجم القرآني: قام على أهله أو نحوهم: رعاهم وتولى الإنفاق عليهم[3]، وورد فيه عن معنى كلمة "قوامون" الواردة في الآية: {الرجال قوامون على النساء}، أي يرعونهن، ويقومون بمصالحهن[4].

أما صيغة المبالغة فتدل على التكثير في القيام[5]؛ حيث سماها الرازي "اسما لمن يقوم مبالغا في القيام بالأمر"[6]، وعلى الاستبداد بالنظر فيه، وعلى اهتمام الاجتهاد لحفظه[7].

لو لخصنا المعاني المعجمية سنجد المعاني الآتية: التكفل، السياسة والقيادة، المحافظة، الإصلاح، الولاية، الرعاية، الإنفاق.

شأن نزول الآية أو السياق غير اللغوي

بحسب ما ورد في التفاسير القرآنية في سياق نزول هذه الآية؛ لطم سعد بن الربيع (أحد نقباء الأنصار) زوجته فشكت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - طالبة القصاص، فنزلت الآية، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: "أردت أمرا وأراد الله غيره"[8]. وذكر الرازي رواية أخرى: "أردنا أمراً وأراد الله أمرا والذي أراد الله خير"[9]، قال الرازي: "وكذا نقل ابن الجوزي"[10].

(1) ابن منظور، لسان العرب، باب الميم فصل القاف، ج 15، ص 399.

(2) الزمخشري (جار الله عمر بن محمود) أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج 2، ص 111.

(3) معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970 م - 1390 هـ)، ج 2، ص 444.

(4) المرجع نفسه، ص 450.

(5) الطبرسي (ت 548 هـ)، تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن. تفسير الآية 34 من سورة النساء.

(6) الرازي (ت 606 هـ)، التفسير الكبير، ج 10، ص 90.

(7) القرطبي، ج 6، ص 278.

(8) الطبري (ت 310 هـ)، تفسير جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: بشار عواد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ج 2، ص 451.

(9) المرجع نفسه.

(10) الرازي، ج 10، ص 90.

آراء المفسرين في معنى الآية

وقال الطبري في معنى كلمة "القوامون": إن الرجال أهل قيام على نسائهم في تأديبهن والأخذ على أيديهن، فيما يجب عليهنّ لله ولأنفسهم؛ فمعنى كلمة "القوامون" عنده "أهل قيام في الأمور الواجبة من الله". ومعنى "النساء" عنده "نساء الرجال" أي إضافة النساء إلى الرجال تدل على كونهن زوجاتهم. وسبب كون الرجال أهل قيام على نسائهم هو، أولًا، للتأديب، وثانيا، للأخذ على أيديهن في الأمور الواجبة عليهن من الله[1]. وقوامة المرء على زوجته بسبب أداء المهر لها أولا، وإنفاق المال عليها ثانيا، وكفاية مؤونتها ثالثا[2].

ونقل الطبري قول ابن عباس في تفسير كلمة "القوامون"؛ أي أمراء، فعليها أن تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته، وطاعته أن تكون محسنة إلى أهله حافظة لماله وفضله عليها بنفقته وسعيه. وكذلك نقله ابن كثير أيضا[3]. فالمعنى عند ابن عباس – رضي الله عنه – هو أن الزوج بمنزلة الآمر بطاعة الله التي توجب طاعة الزوج في كونها محسنة إلى أهله، وحافظة لماله.

وأضاف الضحاك – رحمه الله – إلى هذا المعنى قائلا إن "الرجل قائم على المرأة يأمرها بطاعة الله، فإن أبت، فله أن يضربها ضرباً غير مبرّح، وله عليها الفضل بنفقته وسعيه". فقول الضحاك يبرر الضرب بسبب عدم الطاعة، وسبب فضله على الزوجة عنده شيئان، الأول: الإنفاق عليها، والثاني: السعي لها.

وقول السدي يشير إلى عملين قائلا: "يأخذون على أيديهن ويؤدبونهنّ"[4]. يعني أولا المنع عما يردن فعله من أعمال تهين الزوج[5]، والثاني: الأدب. وكذا نقل

---

(1) الطبري، ج 2، ص 451.

(2) المرجع نفسه.

(3) ابن كثير (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 256 – 257.

(4) الطبري، ج 2، ص 451.

(5) المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972)، ج 1، ص 8.

الماوردي أن المراد من الآية أن الرجال أهل قيام على نسائهم، في تأديبهن، والأخذ على أيديهن، فيما أوجب الله لهم عليهن[1].

فسر الفيروز آبادي كلمة "قوامون" بمعنى "التسلط" قائلا: إن الرجال "مسلطون على أدب النساء"[2]. وورد المعنى نفسه في الجلالين: أي مسلطون على النساء يؤدِّبونهن ويأخذون على أيديهِنّ[3]. وكذا أضاف ابن الجوزي ناقلا قول ابن عباس في لفظة "قوامون" أي مسلّطون على تأديب النساء في الحق[4]. يرى القرطبي أن الرجال يقومون بالنفقة عليهن والذب عنهن، وذكر سبب المسؤولية الزائدة على النساء أن الحكام والأمراء في الرجال لا في النساء، وذكر أن الآية تدل على تأديب الرجال نساءهم[5]. وكذا نقل ابن عبد السلام "قوامون عليهن بالتأديب، والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله"[6]. وذكر الزمخشري في معنى كلمة "القوامون" أي "يقومون عليهن آمرين ناهين، كما يقوم الولاة على الرعايا. وسموا قوّاماً لذلك"[7]. وكذلك قول النسفي[8]. فالقوامة تشتمل على الأمر والنهي مثل الولاة.

تكلم الرازي في سياق نزول الآية أن النساء تكلمن في تفضيل الرجال عليهن في الميراث فنزلت الآية دالة على أن الرجال هم الذين أمرهم الله أن "يدفعوا المهر (إلى أزواجهم)، ويدرّوا عليهن النفقة"، ويرى أن الاستمتاع بينهما سواء، فبرر قوامة

(1) الماوردي (ت 450 هـ)، النكت والعيون. تفسير الآية رقم 34 من سورة النساء.

(2) الفيروز آبادي (ت817 هـ)، تفسير القرآن، تفسير الآية رقم 34 من سورة النساء.

(3) المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، ص 84.

(4) ابن الجوزي (ت 597 هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ج 2، ص 73-74.

(5) القرطبي، ج 6، ص 278.

(6) ابن عبد السلام (ت 660 هـ)، تفسير القرآن، ج 1، ص 506.

(7) جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ)، الكشاف (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ج 1، ص 234.

(8) النسفي (ت 710 هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998)، ج 1، ص 334.

المرء مجيبا أسئلة النساء بقوله: "فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر، فكأنه لا فضل البتة"، وقال: إن هذا البيان لكيفية النظم[1].

وعند البيضاوي المراد بالقيام هو مثل قيام الولاة على الرعية، ويعلله بأمر وهبي وكسبي، قائلا: "تفضيله تعالى الرجال على النساء بكمال العقل وحسن التدبير، ومزيد القوة في الأعمال والطاعات، ولذلك خصوا بالنبوة والإمامة والولاية وإقامة الشعائر، والشهادة في مجامع القضايا، ووجوب الجهاد والجمعة ونحوها، والتعصيب وزيادة السهم في الميراث والاستبداد بالفراق"[2].

كذلك يرى الشوكاني أن الجملة "الرجال قوامون على ٱلنِّسَاء بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" مستأنفة تشتمل على العلة لاستحقاق الرجال بالزيادة وأن الرجال هم الذين يقومون بالذب عن النساء كما يقوم الحكام والأمراء بالذب عن الرعية، وثانيا: هم الذين يقومون بما يحتجن إليه من النفقة والكسوة والمسكن. أما صيغة المبالغة "قوامون" فتدل على أصالة الرجال في هذا الأمر[3].

يحدد ابن عطية حد قيام الرجل على الزوجة قائلا: إن المراد من إتيان صيغة المبالغة "قوام" على وزن "فعال" "هو القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد"، وعلة الفضيلة بالنفقة تقتضي استيلاء الرجال على النساء وملكية "ما" ناقلا قول قول ابن عباس إن الرجال أمراء على النساء[4].

ورأى الخازن في معنى "القوامون" أنهم "متسلطون على تأديب النساء"، وثانيا "الأخذ على أيديهن"، ويعقب بقول ابن عباس: "أمروا عليهن فعلى المرأة أن تطيع زوجها في طاعة الله". وذكر ثلاث مسؤوليات للقوّام قائلا: إن "القوام" هو القائم بالمصالح والتدبير والتأديب أي يقوم بأمر المرأة ويجتهد في حفظها. وكذلك ذكر

---

(1) الرازي، ج 10، ص 90.

(2) البيضاوي (ت 685 هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج 2، ص 72 - 73.

(3) الشوكاني (ت 1250)، فتح القدير، ج 1، ص 737.

(4) ابن عطية (ت 546 هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 2، ص 47.

ثبوت قيام الرجال على النساء بأمور آتية: زيادة العقل، الدين، الولاية، الشهادة، الجهاد، الجمعة، والجماعات، الإمامة؛ والأنبياء والخلفاء والأئمة منهم، وزواج المرء بأربع والزيادة له في الميراث، وله حق النكاح والطلاق، والرجعة وإليه الانتساب[1].

وقد كتب الباحثون من أمثال خباب بن مروان الحمد عن "القوامة: دكتاتورية وتسلط أم تهذيب وتبسط؟" ونتج أن المراد بقوامة الرجل على المرأة هو أن يهذبها ويأمرها بما تطيق وتستطيع، ولا يراد من القوامة: الظلم والتسلط[2]. ونقل قول السيد قطب في تفسيره **ظلال القرآن** عن معنى الآية في حق المرأة:

"ينبغي أن نقول: إنَّ هذه القوامة ليس من شأنها إلغاء شخصية المرأة في البيت ولا في المجتمع الإنساني، ولا إلغاء وضعها المدني. وإنَّما هي وظيفة داخل كيان الأسرة لإدارة هذه المؤسسة الخطيرة، وصيانتها وحمايتها، ووجود القيم في مؤسسة ما لا يلغي وجود ولا شخصية ولا حقوق الشركاء فيها، والعاملين في وظائفها، فقد حدَّد الإسلام في مواضع أخرى صفة قوامة الرجل وما يصاحبها من عطف ورعاية وصيانة وحماية، وتكاليف في نفسه وماله، وآداب في سلوكه مع زوجه وعياله"[3].

نقدم تلخيص ما قال الدكتور محمد الراتب النابلسي ضمن التربية الإسلامية؛ إذ شبه الأسرة بسفينة لها قائد من أحد الطرفين بعد أن نقل الآية الكريمة ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، مضيفا أن الله عزّ وجل جعل الرجل متكاملاً مع المرأة، متساويا معها في التكليف والتشريف في معرفة الله وطاعته والتقرب منه. ومع ذلك هناك بون شاسع بينهما من حيث البنى الجسدية التي بها يعين دور الرجل والمرأة، فالرجل بجسمه القوي وعقله الرصين مسؤول عن الرزق والتكفل وإدارة دفة هذا السفينة واتخاذ القرار، أما المرأة فهي مسؤولة عن رعاية الأطفال وتربيتهم، ومن هذه الناحية للزوجة دور، وللزوج دور، داخل نظام الأسرة الإسلامية، ولكل

(1) انظر: الخازن (ت 725 هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل.

(2) خباب بن مروان الحمد "القوامة.. دكتاتورية وتسلط أم تهذيب وتبسط"، في الرابط:
http://www.saaid.net/female/054.htm

(3) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 2، ص 652، نقلا عن: خباب بن مروان الحمد.

واحـد منهـا مكانة عنـد الله. والمراد بقوامـة الرجـل أي الإدارة والإشراف والقرار والقيادة[1].

خلاصة أقوال المفسرين واللغويين

نستنتج من أقوال المفسرين من الصحابة والتابعين واللغويين النقاط الآتية:

أن الآية نزلت في شأن المرأة التي لطمها زوجها، فجاءت إلى النبي صلى الله عليه سلم شاكية طالبة للقصاص.

المراد بالرجال الأزواج الذين يستطيعون أداء مسؤولية القوامة.

المراد بالنساء الزوجات، وليس جنس النساء.

المراد بالقوامة هو مسؤولية مقدسة إلهية ووظيفة تكفلية وأداء تأهلي ليس المراد به التفوق والتسلط أو أي صفة تثبت أفضلية جنس الرجال على جنس النساء.

كلمـة "قوامـون" مصطلح قـرآني يتضمـن جميع المسـؤوليات الأسريـة للرجل بصفته زوجا ومسؤولا عن البيت في الثقافة الإسلامية.

لا تدل كلمة "قوام" على أي صفة دكتاتورية.

المعاني المعجمية لـ "قوام" و"قام على" هي: التكفل، السياسة والقيادة، المحافظة، الإصلاح، الولاية، الرعاية، الإنفاق.

تقسيم التراجم حسب المعنى

قام بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزية العلماء المهرة الذين ينتمون إلى بلدان وثقافات وديانات مختلفة. أخذت سـبعة وعشريـن ترجمة إنكليزية. ثم قمت ببحث

---

(1) د. محمد راتب النابلسي: "التربية الإسلامية - الحقوق - حقوق الزوج على الزوجة"، الدرس (2 - 2) في: قوامة الرجل وحقوقه على زوجته، شوهد في: 1989-08-20، في:
http://nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=2043&id=150&sid=&ssid=741&sssid=747

معاني الكلمات التي ترجم بها كلمة "قوامون" في المعاجم الإنكليزية ومعاجم أصل اللغات لتعيين المعنى.

Take Care/ Caretaker

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Muhammad Asad[1]	MEN SHALL take full care of women	take full care – women	العناية أو الرعاية الكاملة
Abdel Haleem[2]	Husbands should take good care of their wives,	take good care—wives	العناية أو الرعاية الحسنة
Muhammad Taqi Usamani[3]	Men are caretakers of women,	caretakers –women	أولياء الأمر

(1) محمد أسد (ليوبولد فايس) وليد الأسرة اليهودية بأوكرانيا في الجمهورية النمساوية المنجارية عام 1900. هو كاتب مسلم ورحالة وصحفي ومفكر ولغوي وناقد اجتماعي ومترجم، تحول إلى الإسلام وصار أكثر تأثيرا من علماء الإسلام في أوروبا في القرن العشرين. تمتع بالجنسية الباكستانية. ترجم القرآن إلى اللغة الإنكليزية بعنوان: *The Message of the Quran*. طبع عام 1980، وترجم إلى عدة لغات أوروبية. توفي عام 1992 في غرناطة ودفن هناك. انظر: د.عبد المعطي الدالاتي، "هكذا أسلم المفكر محمد أسد"، في: http://saaid.net/Doat/dali/10.htm

وانظر كذلك: http://islamicencyclopedia.org/public/index/topicDetail/id/698

وانظر أيضًا:

http://www.yourmiddleeast.com/columns/article/muhammad-asad-a-jewish-lawrence-of-arabia_3382

(2) محمد عبد الحليم سعيد ولد بقرية "الأسدية" التابعة لمركز أبو حماد بمحافظة الشرقية بمصر. حفظ القرآن وتخرج في الأزهر الشريف، وهو بروفيسور دراسات إسلامية في مدرسة الدراسات الشرقية الأفريقية بإنكلترا، وصاحب أحدث ترجمة للقرآن في اللغة الإنكليزية التي طبعت في عام 2004. حصل على رتبة الإمبراطورية البريطانية، في عام 2008، انظر:

http://www.meforum.org/717/assessing-english-translations-of-the-quran

وكذلك:

http://www.halalmonk.com/mas-abdel-haleem-the-language-of-the-quran

(3) ولد محمد تقي عثماني بمدينة ديوبند في الهند القديم عام 1943م، انتقل إلى كراتشي بعد الاستقلال، وهو أبرز العلماء في علم الاقتصاد الإسلامي في باكستان، خدم كقاض في المحاكم الشرعية الباكستانية، ترجم القرآن بعنوان:

The Meaning of the Noble Quran

معنى كلمة "Take Care of":

يستخدم هذا التعبير للمعاني الآتية:

يراقب: (to watch over)أي أن يكون مسؤولا عن: (be responsible for).

عمل على: (to act on)، أو عامل مع: (deal with)، أو حضور في: (attend to) [1].

ضرب أحد أو قتله: (Beat up or kill someone)، مثلا:[2]

"If he didn't pay up they threatened to take care of him and his family".

لو لم يدفع فهددوا بقتله وأسرته.

ثـم بدأ اسـتخدامها "للتنبيه" و"للمراقبة" من عام 1500 للميلاد. ويسـتخدم في الكلام اليومي والتحريرات منذ 1960 للميلاد[3].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى معنى "الرعاية".

معنى كلمة "Caretakers":

هذه الكلمة يصل أصلها إلى عـام (1855-6018)[4]. وتتضمن المعاني الآتية: الشخص الذي يدير مكتبا أو مكانا في غياب صاحبه. ويحتل منصبا أو مكتبا مؤقتا. وفي الرعاية الاجتماعية: الشـخص الذي يراعي الآخرين أي المسـتضعفين في المعنى العام، وبحسب مصطلحات الأمم المتحدة: الأيتام والأطفال الضعفاء[5].

(1) http://dictionary.reference.com/browse/take--care--of

(2) http://dictionary.reference.com/browse/take--care--of

(3) http://dictionary.reference.com/browse/take--care?s=t

(4) Dictionary.com Unabridged Based on the Random House Dictionary, © Random House, Inc. 2015. http://dictionary.reference.com/browse/caretaker?s=t

(5) Collins English Dictionary - Complete & Unabridged 2012 Digital Edition: http://dictionary.reference.com/browse/caretaker?s=t

وفي معجم أصل الكلمات أن كلمة (caretaker) استخدمت أولا من اسم (care)، واسم الفاعل من فعل (take) في عام 1769 للميلاد. وشكل منه الفعل (caretake) كتشكيل خلفي في عام 1890 [1].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى "الولاية".

In Charge

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
M.M. Picktha[2]	Men are in charge of women.	in charge-- women	مسؤول عن، وقادر على الوفاء بالتزاماته

معنى كلمة "in charge of":

تستخدم للمعاني الآتية:

اهتمام الرعاية (having the care)، أو الإشراف على (supervision of).

في منزلة القيادة أو الإشراف: (in a position of leadership or supervision)، منذ بداية القرن الخامس عشر الميلادي.

تمتع بالسيطرة على أو المسؤولية عن (having control over or responsibility for)، منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادي.

في عهدة أو تحت رعاية (in the charge of; in the care of)[3].

ثم استخدمت كلمة (charge)، بمعنى: حمل (a load)، ووزن (a weight) من الفرنسية القديمة (Charge) في معنى الحمل (load)، والعبء (burden)، والواجب

(1) Online Etymological Dictionary: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=caretaker&searchmode=none

(2) محمد مارمادوك بكثال، ولد في أسرة مسيحية عام 1875م، في لندن وتوفي عام 1936م في سري بإنكلترا. تحول إلى الإسلام عام 1917م، وترجم القرآن الكريم إلى اللغة الإنكليزية بلغة أدبية كلاسيكية في الهند، وطبع هناك عام 1922م بعنوان: *The Meaning of the Glorious Quran*.

(3) The American Heritage® Idioms Dictionary: http://dictionary.reference.com/browse/in--charge?s=t

(imposition). وتوسع المعنى إلى "المسؤولية" في القرن الرابع عشر، عبارة (take charge) نهاية القرن الرابع عشر، وأضيف (in charge) في القرن الخامس عشر بمعنى "العبء المالي، التكلفة، عبءالتصاريف"[1].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى المعاني الآتية من بين المعاني اللغوية: السياسة والقيادة، الولاية، الرعاية، الإنفاق.

Charge

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Aisha Bewley[2]	Men have charge of women	Charge—women	المسؤولية

معنى كلمة "Charge":

تستخدم هذه الكلمة فعلا واسما وتتضمن كاسم المعاني الآتية:

العبء المالي، الرهن، الضرائب، حق الحجز، التكلفة، النفقة أو المسؤولية التي ستدفع.

الواجبات أوالمسؤوليات الموضوعة أو الموكولة إلى أحد[3].

---

(1) Dictionary Reference:
http://dictionary.reference.com/browse/in--charge?s=t
Online Etymology Dictionary:
http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=in+charge&searchmode=none

(2) ولدت عائشة باولي بالولايات المتحدة الأميركية عام 1948، درست مدة في الجامعة الأميركية بالقاهرة وشاركت في محاضرة عن الصوفية بدار العلوم، وتتلمذت على الشيخ عبد القادر المرابطي. أسلمت في عام 1968، وترجمت عددا من الكتب التراثية الدينية والعربية إلى اللغة الإنكليزية بالإضافة إلى ترجمة القرآن بعنوان:
The Noble Qur'an: A New Rendering of Its Meaning in English.
طبعت في عام 1999.

(3) Dictionary Reference:
http://dictionary.reference.com/browse/charge?s=t

يصـل أصلهـا إلى عـام 1200 للميـلاد، وتحتـوي عـلى المعـاني: حمـل (a load)، ووزن (a weight) مـن الفرنسـية القديمة: الفرض، العبء، الحمـل (load, burden; imposition). وتوسـع المعنـى إلى المسـؤولية (responsibility)، في القـرن الرابع عشر (take charge)، وفي عـام 1510 للميـلاد (in charge) ثم احتمل معنى العبء المالي (pecuniary burden, cost, burden of expense) في وسـط القـرن الخامـس عـشر، ثـم تضمـن معنى: طلـب الثمن للخدمة أو السـلعة. ثم أخذ معنى قانونيـا: "اتهام" في نهاية القرن الخامس عشر[1].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى المعنين الآتين من بين المعاني اللغوية: التكفل، والإنفاق.

Maintainers

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
M. H. Shakir[2]	Men are the maintainers of women	Maintainers—women	مشرفون

معنى كلمة "Maintainer":

كلمـة (Maintainer) هـي اسـم الفاعـل مـن فعـل (maintain)، يصـل أصله إلى وسـط القرن الثالث عشر الميلادي، ووضع لمعنى (ممارسة بشكل معتاد) مأخوذ من كلمـة الإنكليزيـة- الفرنسـية (maintenir) التي تدل على المعـاني الآتية: (الاحتفاظ "بالزوجة"، والمحافظة، والمثابرة، والممارسـة باستمرار). ومن كلمة لاتينية (manu tenere) التـي تعنـى (الاحتفـاظ في اليـد)؛ لأن كلمة (manu) معناهـا (اليد) وكلمة (tenere) معناها (الاحتفاظ)[3].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى معنى "المحافظة".

(1) Online Etymology Dictionary, © 2010 Douglas Harper: http://dictionary.reference.com/browse/charge?s=t

(2) محمد حبيب شاكر، عنوان الترجمة: *The Holy Quran*، طبع في عام 1983.

(3) Online Etymology Dictionary: © 2001-2015 Douglas Harper: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=maintain&searchmode=term

Protectors

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Wahiduddin Khan[1]	Men are protectors of women,	Protectors—women	حماة
Muhammad Sarwar[2]	Men are the protectors of women	protectors – women	حماة

معنى كلمة "Protector":

كلمة (protector) تعني "المحافظ" أما كلمتا (Protector and Protectorate) فتتضمنان معاني سياسية وإدارية وإصلاحية في تاريخ إنكلترا، في حين ضعف الملك والدولة الإنكليزية، وشاع الاضمحلال في أنحائها فقام قائد العام للقوات المسلحة البرلمانية أوليور كروم ول (Oliver Cromwell) بإقامة الدولة باسم (Protectorate) لحماية جميع الولايات أي إنكلترا وويلز واسكتلندا وأيرلندا، ولإنقاذها من الاضمحلال في شهر ديسمبر عام 1653 للميلاد؛ كي تسترجع قوة الدول المضمحلة. وسُمِّي كروم ول بـ "الوالي المحافظ" [3] (Lord Protector). ونقد البعض ول بأنه كان دكتاتورا وأقام دولة دكتاتورية[4].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى المعاني الآتية من بين المعاني اللغوية: السياسة والقيادة، المحافظة، الإصلاح، الولاية.

(1) مولانا وحيد الدين خان، ترجم القرآن بعنوان: *The Quran A New Translation*.

(2) الشيخ محمد سرور ولد بمدينة كويتة باكستان، تعلم في مشهد - إيران سنة 1963، ثم أكمل تعليمه بمدينة كراتشي بباكستان، وانتقل إلى أميركا كممثل ديني لأهل التشيع بأميركا، وترجم هناك القرآن إلى اللغة الإنكليزية بعنوان:
The Holy Quran: the Arabic text and English Translaiton 1981.
طبع في عام 2011.

(3) Barry Coward, *The Cromwellian Protectorate* . P. 8, 2002. Manchester University Press., Stephen C. Manganiello. The Concise Encyclopedia of the Revolutions and War of England and Scotland: 1639 -1660.. P. 43. The Scarecrow Press, Inc. Oxford , 2004,

(4) Barry Coward. The Cromwellian Protectorate . P. 9, 2002. Manchester University Press

Protector s & Maintainers

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Abdullah Yusuf Ali[1]	Men are the protectors and maintainers of women,	protectors and maintainers— women	حماة ومشرفون/ مراقبون. في التاريخ البريطاني المراد بكلمة (protector): هو الشخص المسؤول عن إدارة شؤون المملكة البريطانية في حالة سيادة أقلية أو ضعف ملكي أو غياب الملك. وبإضافة كلمة (Lord) والحروف الكبيرة (Lord Protector)، يراد بهذا اللقب رئيس الدولة المحافظة - protectorat، التي أقامها أوليور كروم ول (1653-1658) وابنه رتشارد كروم ول (1958-1659).[2]
Ali Unal[3]	Men (those who are able to carry out their responsibilities) are the protectors and maintainers of women	the protectors and maintainers--- women	
Shabbir Ahmad[4]	Men are the protectors and maintainers of women.	protectors and maintainers – women	

(1) عبد الله يوسف علي، ولد في مومبي في الهند عام 1872م، وتوفي عام 1953 في بروك وود بإنكلترا. ترجم القرآن من العربية إلى الإنكليزية بعنوان: The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary، وطبع في سنة 1938 بلاهور- باكستان .

(2) Dictionary. Reference: http://dictionary.reference.com/browse/protector?s=t

(3) ولد علي أنال بمديرية أشاك بتركيا في عام 1955، وعنوان ترجمته للقرآن باللغة الإنكليزية هو: *The Quran: with Annoted Interpretation in Modern English*، طبع في عام 2006م.

(4) ولد شبير أحمد في باكستان عام 1947 والآن ساكن في فلوريدا بأميركا، بدأ عمله كجندي في الجيش الباكستاني ثم في الجيش السعودي، تعلم هناك العربية وترجم القرآن بعنوان: *The Quran As It Explain itself*، ومطعون بعبارات خاطئة.

التقييـم: تجمـع هذه الترجمة المعاني الآتيـة من المعاني اللغوية: السياسـة والقيادة، المحافظة، الإصلاح، الولاية.

Support/supporters

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Dr. Laleh Bukhtiar [1]	Men are supporters of wives	Supporters-- wives	أَنْصَـار حِـزْب؛ مؤيدون، معاونون
Ahmad Ali[2]	Men are the support of women	Support-- women	الدعم
T. B. Irving[3] (Thomas Ballantyne)	Men are the ones who should support women	Support-- women	يدعم يساند يساعد لا حاجة لاستخدام أفعال الـضرورة في الترجمـة لأن الكلمـة القرآنيـة تلـزم المسؤولية على الرجال
The Monotheist Group 2011	The men are to support the women	Support-- women	هـذه الترجمة تـدل على أن الرجل فقط لمساعدة المرأة
Bilal Muhammad[4]	Men and women support one another,	support one another	هـذه الترجمـة لا تطابـق النـص القـرآني لأن الله جعـل الرجال مسـؤولين على شؤون الزوجة.

(1) ليـلي بختيـار من أم مسـيحية أميركيـة وأب إيراني ولـدت في نيويارك عـام 1938 الميلادي، ترجمت القرآن بعنوان: *The Sublime Quran*، المطبوع في سنة 2007.

(2) ولد أحمد علي في نيو دهلي-الهند في عام 1910 وتوفي بكراتشي في عام 1914، وهو شاعر ودبلوماسي وبروفيسـور باكسـتاني. عنـون ترجمتـه للقـرآن بـ*Al-Qura'n: A Contemporaty Translation*، طبع بأميركا عام 1988 لأول مرة.

(3) د. تهامـس بيلنتائـن إرونك ولد في برسـتن- أونتاريو- كندا في عام 1914 وتوفي بمدينة مسيسـبي (Mississippi) بالولايـات المتحـدة الأميركية في عام 2002. تحول إلى الإسـلام في بداية عام 1950، تشرف بأول ترجمة إنكليزية أميركية طبعت في عام 1985.

(4) ولـد محمـد بلال بالولايات المتحدة الأميركية في ألاباما من والدين مسـلمين أميركيين، تعلم العربية وترجم القرآن إلى اللغة الإنكليزية في عام 2010، عنوانه: *Quran 2012*.

معنى كلمة "support":

تستخدم هذه الكلمة فعلا واسما ويأتي منها الاسم الفاعل: (supporter).

استخدامها من حيث الفعل:

منذ نهاية القرن الرابع عشر بدأ استخدامها في معنى: مساعدة (to aid)، ودعم (to hold up، prop up)، من الفرنسية القديمة التي تعني (نقل، حمل ورفع = convey, carry, bring up).

استخدامها من حيث الاسم

استخدمت في معنى: (عمل المساعدة، الدعم، النصرة، والمعونة = act of assistance, backing, help, aid). منذ نهاية القرن الرابع عشر. وأضيف معنى (الشخص الذي يوفر المساعدة والمحافظة والدعم=one who provides assistance, protection, backing etc.)، في بداية القرن الخامس عشر، وأضيف معنى (تكفل المصاريف = bearing of expenses) في وسط القرن الخامس عشر. وأضيف معنى أخر من الناحية المادية وهو "التي تدعم"[1].

استخدامها من حيث اسم الفاعل (Supporters):

بدأ استخدامها من حيث اسم الفاعل من فعل (support) منذ وسط القرن الخامس عشر[2]. وتتضمن المعاني الآتية:

الشخص أو الشيء الذي يعمل بمثابة الدعم.

الشخص الذي يساعد فريقا رياضيا أو سياسيا.

---

(1) Dictionary Reference: http://dictionary.reference.com/browse/support?s=t
Online Etymological Dictionary:
http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=support&searchmode=none

(2) Online Etymology Dictionary, © 2010 Douglas Harper:
http://dictionary.reference.com/browse/supporter?s=t

الثـوب أو الجهاز الذي يرتدى لتخفيف الضغط أو لتقييد حركة البنى الجسـدية أو جزئها.[1]

التقييم: تتضمن هذه الترجمة المعاني الآتية: التكفل، الرعاية، الإنفاق.

Overseers

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Abdul Majid Daryaabadi[2]	Men are overseers over women,	Overseers-- women	مراقبون- مشرفون

معنى كلمة "Overseers":

كلمـة (overseers) هي اسـم الفاعـل من فعـل (oversee) الـذي يتضمن المعاني الآتيـة: أدار، أشرف على، راقب وناظر[3]. وكلمة (overseer) تتضمن المعاني الآتية: الشـخص الـذي يدير ويـشرف ويراقـب. ورد في قامـوس التعريفـات البريطانية: الشـخص الذي يراقب الآخرين، وبخاصة العاملين. وقد تسـتخدم هذه الكلمة في التاريـخ البريطـاني لموظف ذي رتبـة صغيرة من الرعية الذي يـشرف على إصلاحية للأحداث أو بيت البر[4].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى معنى القيادة.

---

(1) Collins English Dictionary - Complete & Unabridged 2012 Digital Edition: http://dictionary.reference.com/browse/supporter?s=t

(2) ولـد عبـد الماجـد في قريـة "دريا آبـاد" بمحافظـة بارابنكي - الهنـد في عام 1892 الميـلادي، وتوفي هنـاك عـام 1977، ترجم القرآن في اللغة الأردية والإنكليزيـة، وعنوان الترجمة الإنكليزية هو: *The Glorious Quran*.

(3) http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en/oversee/-

(4) Dictionary Reference: http://dictionary.reference.com/browse/overseer?s=t

Managers

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Ali Quli Qarai[1]	Men are the managers of women,	Managers-- women	مديرون
Arthur John Arberry[2]	Men are the managers of the affairs of women	managers of the affairs -- women	

معنى كلمة "Managers":

كلمة (managers) جمع واسم فاعل تعني "الشخص الذي يدير"، وبدأ استخدامها منذ عام 1580 للميلاد. ويخص المعنى "الشخص الذي يستطيع أن يقوم بإدارة تجارة أو منظمة عامة"[3]، وهناك معان أخرى:

الشخص الذي يدير منظمة ومصنعة ومتجرا.

الشخص الذي يتحكم في الشؤون التجارية لممثل أو فنان.

الشخص الذي يحكم لتدريب رياضي أو فريقه.

الشخص الذكي لإدارة سريعة.

الشخص الذي عين من قبل المحكمة لاستمرار التجارة خلال الحراسة القضائية.

(1) ولد السيد على قلي قرائي في عام 1947، تعلم في الجامعة العثمانية بحيدر آباد الهند والجامعة وسكونسن بأميركا، وترجم القرآن عبارة بعبارة بعنوان: *The Quran: with a phrase-by-phrase English Translation*. طبعت في عام 2004و ثم 2005. يعمل بمركز الترجمة للقرآن الكريم بقم إيران.

(2) ولد آرثر جون آربري في حي بورتسموت بكامبردج إنكلترا عام 1905، وتوفي في عام 1969 بكمبردج، أستاذ الأدب العربي والفارسي، ترجمته للقرآن من بين أشهر تراجم المستشرقين بعنوان: *The Koran Interpreted*، طبع في عام 1955.

(3) Online Etymology Dictionary, © 2010 Douglas Harper: http://dictionary.reference.com/browse/manager?s=t

وفي بريطانيا تستخدم لعضو من مجلسي البرلمان لانتظام مسألة مشتركة بين المجلسين[1].

معنى كلمة "Affairs":

كلمة (affairs) جمع لكلمة (affair) تتضمن المعاني الآتية: المصالح الشخصية أو التجارية. وأمور المصالح العامة. تتضمن الكلمة المفردة: (affair) معاني مختلفة، منها معان غير صالحة وغير مقبولة في الثقافة الإسلامية[2].

التقييم: تشير هذه الترجمة إلى المعاني الآتية: الرعاية، بالإضافة إلى إدارة شؤون النساء.

Ever Upright

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Muhammd Ghali[3]	Men are the ever upright (managers) (of the affairs) of women	ever upright—women	هذه الكلمة غريبة

معنى كلمة "Ever":

كلمة (ever) ظرف زمان معناها "دائما، في أي وقت" في الإنكليزية القديمة، دخلت من بروتو جارمانك وتعني "القوة الأساسية، الحياة، الحياة الدائمة والطويلة"[4].

(1) Collins English Dictionary - Complete & Unabridged 2012 Digital Edition: http://dictionary.reference.com/browse/manager?s=t

(2) British Dictionary definitions: http://dictionary.reference.com/browse/affairs?s=t

(3) ولد الدكتور محمد محمود غالي بمصر في عام 1920، حصل شهادة الدكتوراه في علم الأصوات من جامعة متشيغان بأميركا، وأسس كليات اللغات والترجمة بجامعة الأزهر الشريف. قضى حياته في ترجمة معاني القرآن الكريم وعنوان ترجمته: *Towards Understanding the Ever-Glorious Quran*، طبعت في عام 2008.

(4) Online Etymology Dictionary, © 2010 Douglas Harpe: http://dictionary.reference.com/browse/ever?s=t

معنى كلمة "Upright":

تكونـت الكلمة مـن كلمتـي (up) و(right) في الإنكليزية القديمة، استخدمت مجازيا لمعاني "الشريف والأمين والصادق والعفيف" في عام 1520. وتوسع معنى الاسم إلى "شيء قيم، ومعتدل ومستقيم" عام 1742 (1).

معنى كلمة "Affairs":

كلمة (Affairs) جمع لكلمة (Affair) تتضمن المعاني الآتية: المصالح الشخصية أو التجارية. وأمور المصالح العامة. تتضمن الكلمة المفردة (Affair) معاني مختلفة، منها معان غير صالحة وغير مقبولة في الثقافة الإسلامية(2).

التقييـم: تتضمـن هذه الترجمـة معنى الرعايـة وإدارة شـؤون النسـاء إضافة إلى التفوق الدائم عليهن.

Guardians

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Dr Tahir ul Qadri(3)	Men are guardians of women,	guardians –women	أولياء الأمور

معنى كلمة "Guardian":

تسـتخدم هذه الكلمة من حيث اسـم صفـة لمعان آتية: الشـخص الذي يحرس، ويحافـظ ويحتفظ. يرجع أصل هذه الكلمة إلى كلمة (garden) بداية من القرن الرابع

(1) Online Etymology Dictionary, © 2010 Douglas Harper:
http://dictionary.reference.com/browse/%20upright?&o=100074&s=t
http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en/ever-upright/

(2) British Dictionary definitions:
http://dictionary.reference.com/browse/affairs?s=t

(3) ولـد الدكتور محمد طاهر القادري بمدينة جهنك في باكسـتان عـام 1951 م، ترجم القرآن إلى اللغة الأرديـة بعنوان: عرفان القرآن، ثم ترجمه إلى اللغـة الإنكليزية بعنوان: *The Glorious Quran,* طبع في عام 2010.

عشر، وصارت (gardein) في بداية القرن الخامس عشر، ومن الإنكلو- لفرنسية (gardein) في معنى (الحافظ، الأمين، الخادم، الولي = keeper, custodian)، وظهرت العبارة (Guardian angel) في عام 1630 [1].

التقييم: تتضمن الترجمة من المعاني: المحافظة، الولاية.

Superior

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Edward Henry Palmer[2]	Men stand superior to women	stand superior— women	أرفع منزلة متفوق
John Medows Rodwe[3]	Men are superior to women	Superior-- women	ممتاز عن

معنى كلمة "Superior":

بدأ من حيث الاسم منذ بداية القرن الخامس من اللاتينية (superior) استخدمت في العصور الوسطى اللاتينية بمعنى "أعلى، ومتفوق"، وبدأ استخدامها كاسم صفة من نهاية القرن الرابع عشر في معنى "أعلى منزلة"، من الفرنسية القديمة "أعلى، أرفع"، وثبتت على معنى "أعلى رتبة وكرامة" في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي. وفي عام 1530 توسعت إلى معنى "ذو طبيعة عليا أو خلق"، والمعنى الأصلي اللفظي الفرنسي بقي بمعنى "القصص العليا والبحيرة العليا"[4].

(1) Dictionary Reference:
http://dictionary.reference.com/browse/guardian?s=ts

(2) إدوارد هنري بالمر ولد في حي كرين بكامبردج - إنكلترا في عام 1840 وقتل في عام 1882 في إحدى البراري. ترجم القرآن إلى اللغة الإنكليزية في عام 1979.

(3) ولد جون ميدوز رودول بإنكلترا في عام 1808 وتوفي في عام 1900. ترجم القرآن في عام 1861 بعنوان: *The Koran*.

(4) Online Etymological Dictionary:
http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=superior&searchmode=none Dictionary Reference: http://dictionary.reference.com/browse/superior?s=ts

التقييم: تتضمن هذه الترجمة المعاني الآتية: القيادة، إضافة إلى فكرة التفوق الواضحة على النساء، وكأن المعنى مستفاد من الجزء اللاحق في الآية.

Authority

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
N. J. Dawood[1]	Men have authority; over women	have authority— women	السلطة والتسلط

معنى كلمة "Authority":

ما يوجد من معاني هذه الكلمة في المعجم الإنكليزي:

القوة أو الحق للسيطرة أو للحكم أو لمنع أفعال الآخرين.

بصيغة الجمع يراد بها شخص أو مجموعة من الناس لديهم هذه القوة مثل الحكومة، وقوات الشرطة.

المنصب الذي يتمتع بهذه القوة أو الحق.

يصل أصل هذه الكلمة إلى القرن الثالث عشر، من الفرنسية القديمة (auctorite) تعني: السلطة، والهيبة، والحق، والإذن والكرامة والاحترام، والكتاب المقدس. ومن اللاتينية (auctoritatem) تعني: الاختراع، والمشورة، والرأي، والنفوذ، والقيادة. ومن كلمة (auctor) تعني: المالك، والقائد، والمؤلف. وتوسع المعنى إلى "القوة، النفوذ، الطاعة" في نهاية القرن الرابع عشر، و"أصحاب القوة" في القرن السادس عشر[2].

(1) ولد نسيم جوزف داود ببغداد في أسرة يهودية في عام 1927، وتوفي في عام 2014. اشتهر لترجمته للقرآن الكريم بعنوان: *The Koran* طبع في عام 1956.

(2) Collins English Dictionary - Complete & Unabridged 2012 Digital Edition
http://dictionary.reference.com/browse/authority?s=ts
Online Etymology Dictionary:
http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=authority&searchmode=none

التقييم: تتضمن هذه الترجمة معنى السيطرة والقيادة، إضافة إلى فكرة تفوق الرجال على النساء.

Established

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Mir Aneesuddin[1]	Men are established over women	established -- women	أُقيم. جملة فعلية بفعل مجهول

معنى كلمة "Establish":

في القرن الرابع عشر من الفرنسية القديمة تعني: سبب أن يظل على الحال، إقامة، تعيين، بناء/ تجهيز، تأسيس. من اللاتينية (stabilire) تعني: (التقوية والترسيخ والتوطيد = make stable)[2].

التقييم: تتضمن هذه الترجمة معنى التسليط الذي أشار إليه المفسرون بقولهم: "مسلطون على أدب النساء".

Pre-eminence

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
George Sale[3]	Men shall have the pre-eminence above women,	have the pre-eminence –women	التفوق

(1) ولد مير أنيس الدين في الهند في عام 1934، وتوفي في عام 2006 بحيدر آباد - الهند. ترجم القرآن بعنوان: *A Simple Translation of the Holy Quran*، طبع في عام 1993.

(2) Online Etymology:
http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=established+over+&searchmode=none
http://dictionary.reference.com/browse/established?&o=100074&s=t

(3) جارج سيل محامي إنكليزي ومستشرق ولد في كنتربري بمقاطعة كنت بلندن عام 1697 م، وتوفي 1736 بلندن، ترجم القرآن الكريم إلى الإنكليزية سنة 1734، بعنوان: *The Koran*.

معنى كلمة "Pre-eminence":

كلمة (Pre-eminence) من اللاتينية الأخيرة عام 1200 الميلادي في معنى "التمييز والتفوق" ومن الفعل المضارع اللاتيني (praeeminere) يعني "يتجاوز ويبدع"، ويعنى لغويا "ارتفع إلى فوق"[1].

التقييم: تتضمن هذه الترجمة معنى التميز والتفوق والأولوية، ويبدو أنها مستفادة من الجزء اللاحق في الآية.

Qawwam

Translator	Translation	Difference	المعنى في العربية
Hamid S. Aziz[2]	Men are qawwam (have charge of, are protectors, maintainers) of women	charge of, are protectors, maintainers—women	

صاحب هذه الترجمة لم يقم بالترجمة بل اختار إستراتيجية الترجمة وأخذ كلمة "قوام" مفرد كلمة "قوامون" وترجمها بثلاث تعبيرات بين القوسين.

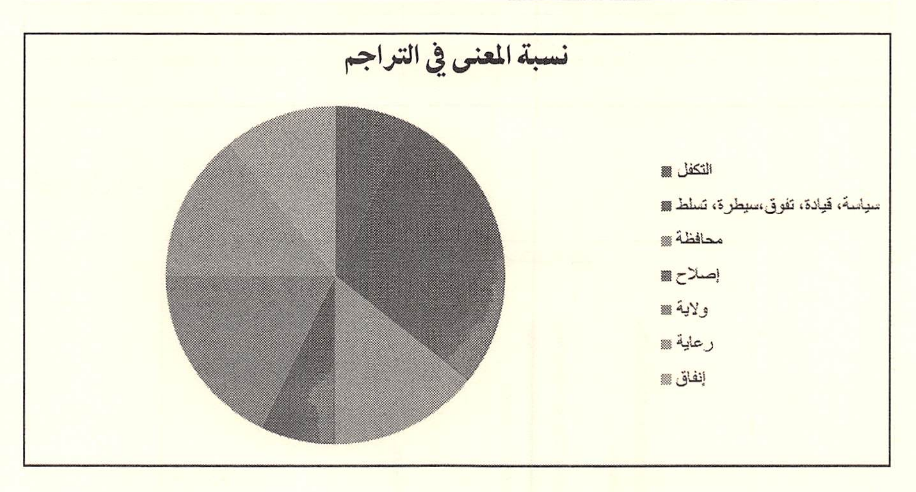
(1) Dictionary Reference:
http://dictionary.reference.com/browse/pre-eminence%20?s=ts

(2) ولد حامد س. عزيز في الهند سنة 1930، انتقل إلى بشاور باكستان تعلم في جامعة بشاور، ثم في 1950 انتقل إلى إنكلترا، وترجم القرآن بعد قيام المقارنة بين التراجم الإنكليزية لم يترجمه من العربية مباشرة، صدر على الشبكة في عام 2000 ـ انظر:
http://www.claychipsmith.com/English_Translations.htm

نسبة المعاني العربية في التراجم الإنكليزية

الجدول (1)

رقم	التكفل	سياسة، قيادة تفوق، سيطرة، تسلط	المحافظة	الإصلاح	الولاية	الرعاية	الإنفاق
1	charge	In charge	Maintainers	Protectors	Take care/ caretaker	In charge	Incharge
2	/Support Supporters	protectors& Maintainers	protectors& Maintainers	Protectors & Maintainers	Protectors & Maintainers	Support/ supporters	Support/ supporters
3		Protectors	Protectors		protectors	managers	charge
4		overseers	Guardians		In charge	Ever-upright	
5		superior			guardians		
6		authority					
7		established					
8		Pre-eminence					

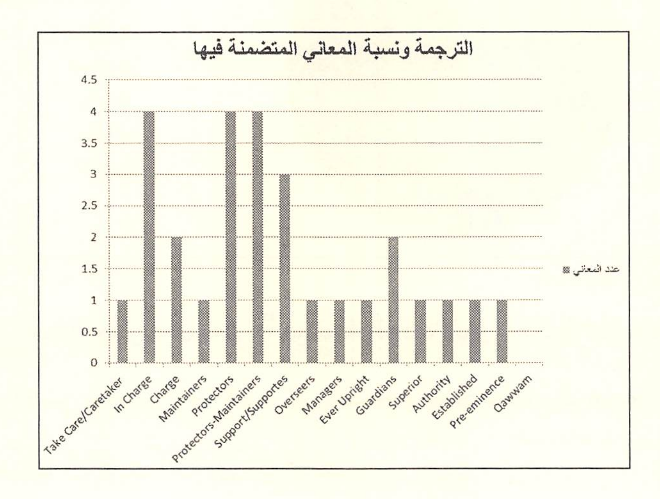


يوضح هذا الجدول أن معنى "سياسة، قيادة، تفوق، سيطرة، تسلط" يوجد في ثماني تراجم. ومعنى "الولاية" في خمسة، و"المحافظة والرعاية" في أربعة، و"الإنفاق" في ثلاثة، و"التكفل" في اثنتين.

التراجم ونسبة المعاني المتضمنة فيها

ترجمة	المعاني						
Take Care/Caretakers	الولاية						
In Charge	السياسة والقيادة	الولاية	الرعاية	الإنفاق			
Charge	التكفل	الإنفاق					
Maintainers	المحافظة						
Protectors	السياسة والقيادة	المحافظة	الإصلاح	الولاية			
Maintainers & Protectors	السياسة والقيادة	المحافظة	الإصلاح	الولاية			
Support/Supporters	التكفل	الرعاية	الإنفاق				
Overseers	القيادة						
Managers	الرعاية وإدارة شؤون البيتة						
Ever Upright	الرعاية والتقوق						
Guardians	الولاية	المحافظة					
Supriors	القيادة						
Authority	السيطرة والقيادة						
Established	التسليط						
Pre-eminence	التميز والتفوق						
Qawwam							

الجدول (2)



الجدول رقم 2 يوضح أن الترجمات (In Charge, Protectors, Protectors & Maintainers) تحتوي على أكبر عدد من المعاني. ثم ترجمة (Support/Supporters) تحتوي على ثلاثة من المعاني السبعة. ثم ترجمتان (Charge, Guardians) تحتويان على المعنيين من المعاني السبعة. وبقية الترجمات تحتوي على معنى واحد من بين المعاني السبعة.

النتائج

بعد قراءة آراء اللغويين والمفسرين في الآية، وبخاصة في معنى كلمة "قوامون"، ونقل معاني الكلمات الإنكليزية المترجمة من معاجم أصل اللغة الإنكليزية نستنتج النقاط الآتية:

ترجم معظم المترجمين كلمة "الرجال" المعرفة باللام بكلمة (men) النكرة، ولكن عبد الحليم ترجمها بكلمة (Husbands) أي الأزواج، وفريق مونو تهيست ترجمها بـ (the men).

ترجم معظم المترجمين كلمة "النساء" المعرفة بكلمة (women)، وترجمها عبد الحليم ودكتورة ليلى بختيار بكلمة (wives) أي الزوجات، وفريق مونو تهيست بـ (the women).

حامد س. عزيز لم يترجم كلمة "قوامون"، بل أقلمها وشرحها بين قوسين بثلاثة معان.

راعى عبد الحليم في ترجمة الآية السياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي.

راعى فريق مونوتهيست التعريف في ترجمة الكلمتين "الرجال" و"النساء" بإضافة أداة التعريف (the) أمامها.

ترجم جميع المترجمين المذكورين كلمة "قوامون" بمفردات مختلفة، بعضها مترادفة في المعنى وبعضها متغيرة، تشير إلى جانب من جوانب المسؤولية المفوضة الموكولة من الله إلى الزوج في حق الزوجة.

ترجمة كلمة "قوامون" بمفردات مختلفة، لا ريب أنها تترك أثرا عميقا في عقول القراء باللغة الهدف ونفوسهم.

بعض التراجم تشير إلى تفوق الرجال على النساء، كما يظهر من كلمات:

(authority, in charge, superior, ever upright, pre-eminence, overseer.)

بعض التراجم تترك أثرا لطيفا في أذهان قراء اللغة الهدف مثل:

(Managers, take care, maintainers, protectors, supporters, support, charge, guardians).

الترجمات مثل: (authority, superior, ever upright, pre-eminence)، تدل على تفوق الرجل وسيطرته وأولويته على المرأة، ويبدو أنها مستفادة من كلمات الآية: {بما فضل الله بعضهم على بعض}.

الترجمات مثل: (overseer, in charge) تدل على المراقبة والإشراف.

المصطلح القرآني "قوامون" يشمل جميع المعاني التي تلزم مسؤولية البيت والأسرة، فالمترجمون حاولوا أداء المعاني بحسب فهمهم للآية.

بحسب المعاني اللغوية السبعة تتضمن كلمة: (in charge) و(protector)؛ أربعة منها. وهذا أكبر عدد من المعاني التي أدتها كلمة إنكليزية مفردة لترجمة معنى كلمة قرآنية مفردة، كما يظهر من جدول (2). صاحب الترجمة الأولى هو محمد مارمادوك بكثال، والترجمة الثانية لوحيد الدين خان ومحمد سرور.

ومن المترجمين الذين ترجموا كلمة "قوامون" بكلمتين: (protector, maintainer)، عبد الله يوسف علي، وعلي أنال، وشبير أحمد.

حسب دراستنا لترجمة كلمة "قوامون" فإن كلمة (in Charge) و(protector) أشمل وأبلغ التراجم لنقل معنى المصطلح القرآني "قوامون".

الجدول (1) يوضح أن المعنى "سياسة وقيادة وسيطرة وتفوق، وتسلط" توجد في معظم التراجم.

ترجمة المصطلحات القرآنيّة إلى اللّغة الفرنسيّة: دراسة تحليليّة ونقديّة لترجمة المستشرق جاك بيرك

نصيرة إدير

ملخص

لمّا نزل القرآن الكريم بلسانٍ عربيّ مبين، لم تجد الأقوام من غير العرب من سبيل لمعرفته والاطّلاع على أسسه وتعاليمه إلا التّرجمة. ومهما تباينت المواقف وردود الفعل تجاه ذلك ما بين معارضٍ ومؤيِّد، فإنّ العالم يشهد تزايداً مستمراً في عدد محاولات ترجمة معانيه إلى لغات العالم المختلفة. وهي معانٍ تتباين أغراضُها تباين مشارب مترجميها العقليّة والدينيّة؛ ما جعلها عرضةً لما يعتري عمل البشر من خطأ ونقصان، سواء أتعلّق الأمر بطريقة نقل الآيات القرآنيّة بما تحمله من معان وإيحاءات وروعة بيان وتركيب، أم بطريقة التّعامل مع المصطلحات والألفاظ القرآنيّة بكلّ ما تتضمّنه من إشارات وظلال.

بناءً عليه، لا بدّ من إيلاء ترجمات معاني القرآن الكريم، آياتٍ ومصطلحاتٍ، حقّها من الدّراسة والتّحليل والنّقد والتّقويم للكشف عما تضمنته من نقائص وأخطاء، والتّنبيه إلى بعض مضامينها ومحتوياتها كأفضل السّبل وأجدى الطّرائق الكفيلة بتحسين صورة الإسلام في العالم، واطّلاع كافّة الأمم والشّعوب في أصقاعه على ما جاء به القرآن من عقيدة حقّة وشريعة سمحة.

نسعى في صميم بحثنا هذا إلى تقويم ترجمة المستشرق الفرنسي جاك بيرك (Jacques Berque) لبعض الألفاظ والمصطلحات القرآنيّة إلى اللّغة الفرنسيّة من خلال ترجمته لمعاني القرآن الكريم، إذ نعمد أولاً إلى جرد هذه المصطلحات، ومن ثمّ فحصها ودراستها وبيان مواطن الخلل فيها بعد العودة إلى معناها الدّيني وشحنتها العقائديّة والثّقافية في سياق استعمالها.

مقدمة

لا يختلف اثنان في كون التّرجمة بكلّ أشكالها جسرا يربط بين شعوب العالم جميعها بلغاتها المختلفة التي تعبّر بها عن حضاراتها المتنوّعة وثقافاتها المتباينة، قصد ربط بعضها بالبعض الآخر، وإتاحة الاتّصال والحوار بينها، وتحقيق التّفاهم والتّعايش بين أفرادها على اختلافهم في عالم فرضت عليه روح العصر التحوّل إلى قرية صغيرة تتلاقح فيها موازين اقتصاديّة غير متوازنة، وقوى سياسيّة متعارضة، وخصوصيّات ثقافيّة واجتماعيّة متشعّبة، ومعتقدات دينيّة متصارعة.

وفي نقل هذه المعتقدات، تواجه التّرجمة الدّينية أحد أكبر التّحديات؛ لأنّ موضوعها ليس مجرّد معارف أدبية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية تعارف عليها النّاس، وإنّما موضوعها نصوص دينية تتصل بالعقائد والشّرائع والعبادات وأحكام أصول الفقه والأخلاق والقيم الدّينية. وليست ترجمة مثل هذه الأمور إلى لغات أخرى بالهيّنة، بل هي صعبة المنال لاعتبارين اثنين؛ أوّلهما، يكمن في ارتباطها بوعي الإنسان وممارساته واعتقاداته التي يصعب نقلها إلى لغة أخرى من جهة، وفي ارتباط العلوم الدّينية بالمعرفة والفلسفة والمنطق وعلوم الاجتماع من جهة أخرى، وثانيهما، يكمن في خصوصيّة النّص الدّيني من إعجاز لغوي بليغ وبعد ثقافي لا مثيل مكافئ له في أيّ لغة من لغات العالم.

ومثل هذا مثل القرآن الكريم، أنزله الله تعالى عربياً مبيناً، ولكن عالميّته التي تظهر في دخول الكثير من الأقوام من غير العرب دين الإسلام جعلت ترجمته إلى

لغاتهم ضرورة حتمية؛ للاطّلاع على أسسه وفهم رسالته الحقيقيّة. وغني عن القول إنّ ذلك مرهون بإنتاج ترجمات تعبّر في هذه اللغات عن المعاني المقصودة في اللّغة العربية بأمانة فائقة. وهنا تعود خصوصيّات القرآن الكريم اللّغوية من أسلوب مميّز في بيانه، وفريد في إعجازه، وغني في مصطلحاته لتطرح نفسها أمام محاولات ترجمته إلى لغات أخرى بالدقة نفسها التي جاءت بها اللغة العربية التي نزل بها، وما الدليل عن ذلك إلا تلاشي البيان المعجز حتى في أكثر ترجماته دقةً، لأنّها عجزت عن إنتاج ترجمة تساوي الأصل في إفادة جميع ما قصد منه من غير زيادة ولا نقصان، فما هي إلا تفسير لمعانيه ونقل لمراد الله من كلامه العربي بلغة أجنبية. وليس المقام هنا للحديث عن صعوبة ترجمة كل الخصائص البلاغيّة والبيانيّة للقرآن الكريم، وإنّما للحديث عن ترجمة بعض ألفاظه ومصطلحاته الفريدة إلى اللّغة الفرنسية، فتلك المصطلحات تتميّز عن غيرها بحملها شحنة دلالية ليس من السّهل الإلمام بها كليّا حتى إذا كان الفرد ينتمي إلى بيئة لغة القرآن، ويعتقد بعقيدتها. وإذا كان الحال كذلك بالنّسبة إلى هذا الفرد، فما بالنا بغيره من الأفراد الأجانب عن تلك البيئة؟

إنّ استيعاب الشّحنة الدّلالية والحمولة الدّينية والعقائدية لهذا النّوع من الألفاظ والمصطلحات يستوجب الرجوع إلى المعنى الفقهي لها، من خلال الاستئناس بمختلف التفاسير القرآنية القديمة والحديثة، والتعرّف إلى أسرار التّنزيل والقراءات والوقوف على الآيات لأنّ هذا المعنى يرتبط بسياق استعماله في بيئة ذات خلفيّة ثقافيّة وتاريخيّة ودينيّة مختلفة تمام الاختلاف عما هو موجود في اللّغة و/ أو الثّقافة الهدف، أي اللّغة و/ أو الثّقافة الفرنسيّة في بحثنا هذا. وفي هذا المضمار تندرج أيضا الألفاظ المتعدّدة الدلالة في اللّغة العربية (أي لفظ واحد يحمل معاني كثيرة)، وكذا الألفاظ العربية غير القابلة للتّرجمة لغياب ما يكافئ معناها في بيئة اللّغة الفرنسيّة.

كلّها إشكالات تعترض سبيل ترجمة مصطلحات القرآن الكريم إلى اللّغة الفرنسية، قد نجد في نظريات الترجمة ما يسهم في حلّها ولو بالقدر القليل. فمن منظور النّظرية التّأويليّة أو ما يُعرَف بـ"نظريّة المعنى"، تركّز التّرجمة على المعنى الذي يُستخلَص من مجمل المعاني النّاتجة عن العلاقة بين الدّال والمدلول في مستوى الكلام

بمفهومه الخطابي، ومن المكمّلات المعرفيّة المتوافرة في سياق الاستعمال، أي فهم المعنى في اللّغة المصدر وتحريره من ثوبه اللّفظي وإعادة التّعبير عنه في ثوبٍ متجانسٍ وفق عبقريّة اللّغة الهدف. إنّ ترجمة القرآن الكريم إلى لغات أخرى وفق منطق هذه النّظرية ترجمة لمعانيه لا لنصه، أي لمضمونه لا لشكله، وتتطلّب وفق المنطق نفسه ترجمة ألفاظه ومصطلحاته إلى اللغة الفرنسيّة بما يستوفي معناها الفقهي وحمولتها العقائدية أضعافاً مضاعفة من البحث والتّنقيب عن المعنى المراد في اللغة العربية، وعن المعنى المكافئ له وكذا اللّفظ أو المصطلح الدّقيق والواضح في اللّغة الفرنسية. وليس هذا بالأمر الهيّن لأنّ هذه الأخيرة قد لا تتوفّر عليهما بالضرورة، كما قد لا يتمكّن المترجم من استيعاب المعنى في اللّغة المصدر، وبالخصوص إذا لم يكن هذا المترجم وليد بيئة هذه اللّغة.

ويدفع بنا هذا القول إلى التّفكير في ما أورده بعض المستشرقين من ألفاظ ومصطلحات وتعابير في ترجماتهم الفرنسية لمعاني القرآن الكريم، والتي لفتت انتباهنا، ولا سيما ترجمة المستشرق الفرنسي جاك بيرك التي صدرت أوّل طبعة لها سنة 1990، وبعدها سنة 1995 في طبعة مصحّحة ومنقحة[1]، ستكون موضوع بحثنا هذا. فإذا أمعنّا النّظر فيها أدركنا جيدا أنّ جملة من الألفاظ القرآنية لم تُستوف حقها في نقل معناها الدّقيق المراد في القرآن الكريم باللّغة العربية، وأحسسنا برغبة جامحة في البحث عن الدّوافع والأسباب التي أدّت بالمترجم إلى ذلك.

ولكن قبل الخوض في جرد هذه المصطلحات وترجماتها وتناولها بالفحص والدّراسة، سنعرّج أولاً على عرض دوافع اختيارنا لترجمة جاك بيرك لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية دون غيرها، لا سيما إذا علمنا أنّ عدد ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية يقدّر بثماني عشرة ترجمة، وأنّ ترجمتين أخريين صدرتا له في

(1) Jacques Berque, *Le Coran: Essai de traduction*, Édition revue et corrigée (Paris, Albin Michel, S.A., 1995).

السّـنة نفسها باللغة الفرنسية، تمثلتا بترجمة أندري شـوراكي[1](André Chouraqui)، وترجمة رونيه خوام[2](René Khawam).

دوافع اختيار ترجمة جاك بيرك للدّراسة والتّقويم

لم يقـع اختيارنـا على ترجمة جـاك بيرك مصادفة، بل لاعتبـارات كثيرة نصنّفها في مجموعتـين اثنتـين: تشـمل المجموعـة الأولى اعتبـارات تخص المترجم نفســه (جاك بيرك)، وتشمل المجموعة الثانية اعتبارات تخص ترجمته.

فأمّـا الاعتبـارات التي تخصّ المترجم، فندرج ضمنها كـون جاك بيرك أحد أبرز المسـتشرقين الفرنسـيين والغربيين المعاصرين، وهذا من حيث إجادتـه للغة العربية قـراءةً وكتابـةً، بدليل حصوله على العضويـة في مجمع اللغة العربيـة بالقاهرة، وكذا مـن حيث احتكاكه الكبير بالوطن العربي؛ ما مكّنه من الاطّلاع على ثقافاته وعاداته وتقاليـده. فالعـودة إلى قصة حياتـه تُعلِمنا بولادته سـنة 1910 بفرنـدة (الجزائر)، وانتقالـه بعد ذلك إلى الجزائر العاصمة حيث قضى العشرين سـنة الأولى من حياته، تفـرّغ فيهـا لتعلّم اللغة العربيـة والتّعمق فيها بعدها بالمغرب، حيث شـغل مناصب إدارية وعلمية كثيرة. وقد أفنى من عمره أكثر من نصف قرن من الزمن باحثًا ومنقبًا في تاريـخ الفكـر العربي قديمه وحديثه، فضمن في كتبـه التي تجاوز عددها الأربعين مختلف نظرياته وأفكاره عن الإسلام والعروبة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الـشرق ثانيًا، والإسـلام أمـام التحـدي، والمغرب بـين حربين، ومـصر: الإمبريالية والثورة والمغرب: التاريخ والمجتمع، ومن الفرات إلى الأطلسي: مذكرات الضفتين، ودراسـات في التاريخ الريفي المغربي، وغيرها كثيرٌ من بينها ترجمته التّفسيرية للقرآن الكريم إلى اللّغة الفرنسية، موضوع دراستنا هذه.

تكشف مسيرة حياة جاك بيرك، إذًا، عن تميّزه من غيره من كبار علماء الاستشراق والمتخصّصـين في العـالم العـربي بكونـه قريبـاً بفكـره ووجدانـه مـن العـالم العربي،

(1) André Chouraqui، L'Appel (Paris، Robert Laffont، 1990).

(2) René Khawam، Le Coran (Paris، Maison neuve et Larose، 1990).

وحضارته الإسلامية، فقد جاب جلّ أقطاره، وعايش عن قرب مختلف التّجارب والأحداث التي شهدها، وأجاد لغته العربية مثل أبنائه، بل "تشرّب العالم العربي بكلّ جوارحه" على حدّ تعبير أحمد بابانا العلوي[1]، كما يتحدّث جاك بيرك عن نفسه في كتابه الموسوم بـ عربيات بوصفه عربيا-لاتينيا من المتوسط. ومن كانت حاله كذلك، فلا ريب في قدرته أكثر من غيره من التّعامل مع نص القرآن الكريم أحسن تعامل، فهماً في اللّغة العربية وترجمةً في اللغة الفرنسية، فكان هذا الأمر من الأسباب والدواعي الرئيسة التي أدت بنا إلى اختياره موضوعاً لدراستنا.

وأمّا الاعتبارات التي تخص التّرجمة، فندرج ضمنها أمرين اثنين: يتعلّق أولهما بكون الترجمة استغرقت أكثر من عقد من الزّمن، وهي فترة طويلة بالقدر الذي يجعل الفرد يتوقّع استيفاء المشروع حقه من الوقت والتّحقيق والتّدقيق في المعاني والدّلالات ولاسيما أنّ صاحبها صرّح بقراءاتها وتنقيحها ثلاث مرات، وبالاستئناس بمعظم التّفاسير القرآنية المشهورة[2]. ويتعلّق الثّاني بالصّخب الذي أحدثته تلك الترجمة عند صدورها، إذ انقسم حيالها المثقفون المعنيّون بهذا الجانب من نشاط المستشرقين إلى مادحين مشيدين بها وبعبقرية صاحبها وتفرُّد عمله من جهة، وإلى قادحين عابوها وبيّنوا ما فيها من أخطاء ومزاعم تمسُّ القرآن الكريم والنّبي محمد عليه الصلاة والسّلام من جهة أخرى[3].

وقد كان على رأس الفريق الأوّل الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي وسعيد اللاوندي، المؤلّف والصحفي الذي نشر مؤلّفا وسم فصلا منه بـ"شيخ المستشرقين الفرنسيين جاك بيرك...ظالما أم مظلوما؟"، ذكر فيه على لسان جاك بيرك أنّ أربعة آلاف نسخة من ترجمته – أي جاك بيرك – بيعت من طبعتها الأولى في الجزائر وحدها

---

(1) أحمد بابانا العلوي، "جاك بيرك شيخ الدراسات العربية والإسلامية"، الشبكة العربية العالمية، د.ص.

(2) لقد ألحق جاك بيرك بترجمته لمعاني القرآن الكريم قائمة بعناوين التفاسير القرآنية التي استأنس بها في ترجمته.

(3) ينظر في الموضوع: إبراهيم عوض، من معارك الاستشراق ضد المصحف الشريف: ترجمة جاك بيرك بين المادحين والقادحين (القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، 2000).

في أقلّ من أسبوعين[1]. وقد خصّ هذا الفريق ترجمة بيرك بتغطية إعلامية كثيفة جدا في الوطن العربي وفي أوروبا، لا سيما فرنسا التي أسهمت كثيرا في التّرويج لها، وفي شهرتها وذيوعها لتتبوّأ، بحسبهم، مكانة أفضل وأحسن ترجمة فرنسية لمعاني القرآن الكريم، من دون أن يستدلّوا على صحة ذلك بحجج وبراهين علمية. وأما الفريق الثاني الذي انتقد الترجمة من حيث مضامينها، وأسلوبها والأسئلة والقضايا التي أثارها بيرك فيها من خلال قراءته وتحليله للنص القرآني ضمن منظور المنهجية الحديثة لقراءة النصوص وسبر معانيها الدلالية، فتتصدّره الدكتورة زينب عبد العزيز، وهي أستاذة الأدب الفرنسي بجامعة المنوفية (مصر)، ووضعت دراسة مفصّلة ذكرت فيها مجموعة كبيرة من الأخطاء التي وقع فيها بيرك والشبهات التي أثارها حول القرآن والرسول صلى الله عليه وسلم، كما تعدّ أوّل امرأة مسلمة تترجم معاني القرآن الكريم. وقد علّقت الدكتورة زينب على تلك الترجمة مخاطبة جاك بيرك قائلة: "من المؤسف حقا أن نطالع أنّك أمضيت ثمانية عشر عاما تقريبا من عمرك العلمي في محاولة عديمة البصر والبصيرة؛ للنيل من القرآن والإسلام، ومن المؤسف أن تتوّج حياتك العلمية بمثل هذه السقطة العملاقة، التي لم تمس في واقع الأمر سوى مكانتك، وخاصة بين من كانوا يعتبرونك صديقا لهم ولقضايا الحق"[2]. ويشاركها الرأي في هذا الأمر الدكتور حسن بن إدريس عزوزي الذي قال: "إنّ بيرك قد تسنّم بعد صدور ترجمته مجدا أثيلا لا يستحقه، كما أنّ ترجمته لمعاني القرآن الكريم قد تبوّأت مكانة وشهرة لا تستحقها البتة"[3].

وبين هذا الرّأي وذاك، ثارت في نفسنا رغبة جامحة في التّحقق من الأمر وفحص ترجمة جاك بيرك لمعاني القرآن الكريم فحصاً موضوعياً وتقويمها تقويماً علمياً، ونعود لنذكّر أنّ تقويمنا سيقتصر على بعض المصطلحات القرآنيّة، أي تلك الألفاظ

(1) سعيد اللاوندي، "شيخ المستشرقين الفرنسيين جاك بيرك، ظالما أم مظلوما؟"، ص 364.

(2) زينب عبد العزيز، ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك، ط 1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005).

(3) عزوزي حسن بن إدريس، "ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك"، ص 4.

والمصطلحات ذات الحمولة الدّينية دون غيرها من المصطلحات الأخرى أو أيّ جوانب أخرى تتعلّق بالترجمة كاملة، وقد كانت موضوع دراسات أخرى كثيرة. فما هذه المصطلحات؟

تتمثّل مجموعة النّماذج التي وقع عليها اختيارنا لدراسة ترجمتها إلى اللّغة الفرنسية في كلّ من: "النّبي الأمّي"، و"صلة الأرحام"، و"الزّكاة"، و"صبغة الله"، و"النّشوز"، و"الطّلاق".

النّموذج الأوّل: لفظة "الأمّي"

لقد وردت لفظة "الأمّي" في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ...﴾ [الأعراف: 157].

وفي قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأعراف: 158].

فكانت ترجمة جاك بيرك لمعانيها كما يلي على التّرتيب:

"ceux qui suivent l'envoyé, Le Prophète natif, qu'ils trouvent chez eux inscrit dans la Torah comme dans l'Evangile"(1).

"croyez en Dieu et en son Envoyé, le Prophète natif qui croit en Dieu et en Ses paroles"(2).

نلاحظ، إذًا، أنّ لفظة "الأمّي" الواردة في كلتا الآيتين الكريمتين صفة للرّسول (ص) الذي كان لا يعرف القراءة والكتابة بحسب الرّواية الإسلامية، قد ترجمها المستشرق الفرنسي جاك بيرك إلى اللّغة الفرنسية بـ "Natif" أي "أصلي"، وقد يكون ما استند إليه في ذلك هو صياغة صفة "الأمّي" من لفظة "أمّة" للدّلالة على أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم واحد من الأمة التي أنزل عليها القرآن الكريم، فتكون

(1) Berque, p. 181.

(2) Ibid., p. 182.

بهذا ترجمته مقبولة. ولكن المقصود بهذه الصفة بحسب معظم التّفاسير القرآنية هو "illettré" أو "Qui ne sait lire ni écrire"، ما يجعل طريقة ترجمة بيرك إياها خاطئة ولا تؤدّي المعنى المقصود في السياق القرآني فحسب، بل تثير الغموض واللبس لدى قارئها الذي قد يتساءل عمّا يمكن فهمه من عبارة"Prophète natif"، أيفهم أنّ الرسول واحد من السّكان الأصليين؟ أم ماذا؟

وللإشارة، فقد ترجم جاك بيرك في ترجمته معاني القرآن الكريم في طبعتها الأولى العبارة نفسها بـ"Prophète Maternel"؛ نسبة إلى "الأم" بمعنى"Mère"، ولكن يبدو أنّه صحّح الخطأ بالخطأ.

وهنا نتساءل إن كان ذلك متعمدا من قبل جاك بيرك كما يفعل الكثيرون من المستشرقين الذي لا يؤمنون بأميّة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويحاولون في كل مرّة يتصدون فيها للأمر أن يأتوا بالدلائل والحجج الواهية، وغايتهم من ذلك بيان أنّ القرآن الكريم وتعاليمه من مصدر إنساني وليس إلهيًّا، أي من نسج الرسول صلى الله عليه وسلم. وإذا كان الأمر مقصودا منه، فلا يمكن أن يعدّ إلا خطيرا لأنّ أمية الرسول صلى الله عليه وسلم حقيقة دينية بالغة الأهمية في سياق العقيدة الإسلامية الصحيحة، كآية من آيات نبوّته.

النّموذج الثاني: لفظة "الأرحام"

وردت لفظة "الأرحام" في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾ [النساء: 1].

وصلة الأرحام خاصيّة من خصوصيات الإسلام تعني في ما تعنيه تماسك أفراد الأسرة الكبيرة والصغيرة، وتهدف إلى توطيد الأواصر بين الأقارب الذين يجمع بينهم دم واحد. وما من شكّ في صعوبة نقل هذا المفهوم إلى اللغة الفرنسية التي تكاد ثقافتها لا تعرف هذا النّوع من الأواصر بين أفراد العائلة الواحدة، ولكن أن

تترجم حرفيا بـ"Matrices"، نسبة إلى "الرحم" المتمثل في العضو التناسلي لدى المرأة وأنثى الثدييات في صيغة الجمع كما فعل جاك بيرك في ترجمته قائلا:

"Prémunissez-vous envers Dieu, de qui vous vous réclamez dans votre sollicitation, et aussi envers les matrices"(1).

فمن الأمور التي لا يمكن أن يقبلها العقل، لأنّها - بكل بساطة - لا تمُتُّ بأي صلة للمعنى المراد في القرآن الكريم، والمتمثل في القرابة أو روابط الدم بمعنى"Les liens de sang"، والأدهى من ذلك أنّ ترجمة بيرك بالفرنسية غامضة جدا ومشوشة ولا يكاد قارئها يفهم منها شيئا.

النّموذج الثّالث: لفظة "الزّكاة"

وردت لفظة "الزّكاة" في القرآن الكريم في مواضع عديدة منها قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ [البقرة: 43].

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: 31].

وفي قوله: ﴿ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ ﴾ [مريم: 55].

وقد ترجمها جاك بيرك إلى الفرنسية كما يلي على التّرتيب:

"(Il) m'a recommandé la prière, le prélèvement purificateur pour tant que je vivrai"(2).

"Accomplissez la prière, acquittez la purification, inclinez vous avec ceux qui s'inclinent"(3).

"Il enjoignait aux siens la prière, la pureté"(4).

---

(1) Ibid., p. 94.
(2) Ibid., p. 322.
(3) Ibid., p. 31.
(4) Ibid., p. 324.

إن الـزّكاة في القرآن الكريم ليسـت الضّريبـة العشرية، ولا الصّدقـة أو الصّدقة الشرعية، وإنما هي عبارة عن مبلغ محدّد، يُرفع من دخول محددة، ويعطى لأشخاص معيّنـين، وهـم مذكـورون في سـورة التّوبـة، في الآية السـتين، والدّخـول محددة في أحاديث الرّسـول عليه الصلاة والسـلام. والمقصـد منها النّمو والزّيـادة والتّطهير. ولكن هذه المقاصد ليسـت الزّكاة نفسـها، وإذًا، لا يمكـن في أيّ حال من الأحوال أن تعـبّر عن معنـى الزكاة كاملا من دون أن تُربَط بالمدلـول الرّئيس للفظة، ومن ثم فـإن معنى الزّكاة كفرض من فروض الإسـلام الخمسـة غـير وارد فيها، وهو المعنى الأساس المراد منها.

إنّ مـا يعـاب في ترجمة جاك بيرك للآيات الكريمات الواردة في ما سـبق هو ترجمة لفظـة "الـزّكاة" بمعنى التطهير أو المطهِّرة، وذلك باسـتعمال لفظة "Purification" في الآيـة الثانيـة، ولفظة "Pureté" في الآية الثالثة، في حـين أضفى عليها معنى الاقتطاع المطهِّر في الآية الأولى من خلال استعمال اللفظة "Prélèvement purificateur". ولكن قـارئ التّرجمة باللّغة الفرنسـية لـن يفهم ولا في واحدة من هـذه الترجمات أنّ الزّكاة مثلها مثل الصلاة، هي ركن من أركان الإسـلام. وإذًا، لا يسـعنا سوى أن نقول إن ترجمة بيرك لا تفي بالمعنى المراد في القرآن الكريم وافيًا.

النّموذج الرّابع: لفظة "صبغة الله"

وردت لفظة "صبغة الله" في قوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾ [البقرة: 138].

وقد ترجمها جاك بيرك كما يلي:

"Une teinture de Dieu ! Mais qui peut mieux teindre que Dieu, quand nous L'adorons"[1].

---

(1) Ibid., p. 44.

ولفظـة "صبغة الله" في الآية الكريمة تعني "دين الله"، وهو الإسـلام وفطرة الله التي فطر الناس عليها، وسـمي بذلك لظهور أثر الدّين على صاحبه كأثر الصّباغ في الثوب، يلزمه ولا يفارقه، كما يردّ بعض المفسرين ذلك إلى كون الداخل في الإسلام يصبـغ نفسـه بالماء (يغتسـل) بدلاً مـن التّعميـد عند النصـارى. ولكن جـاك بيرك بترجمته اللفظة بـ "Teinture" يكون قد حوّلها إلى "صبغة" من الصباغة وتغيير اللون أو التلويـن، وبذلـك رأى أنه لا يوجد من يصبـغ أو يلوّن أفضل من الله، وقد وضع هامشـا يقول فيه "لا شـك أنّها إشـارة سـاخرة إلى التعميد المسـيحي، إلا أنّ الإيحاء القوي للكلمة (صبغة) يتعدّى معناها بكثير ومع ذلك فالأفضل، في نظرنا، أن نترك للتّشـبيه كلّ قوّته"[1]. ولكننا لا نرى في هذا الهامش ما يزيد المعنى وضوحا في اللّغة الفرنسية، أو يوحي فيه بالمعنى الحقيقي الذي يحمله في القرآن الكريم.

النّموذج الخامس: لفظة "النّشوز"

وردت لفظة "النّشـوز" في القـرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ﴾ [النّساء: 34].

وفي قولـه: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ [النساء: 128].

وقبـل الخـوض في طريقـة ترجمة جاك بيرك للفظة "النّشـوز" الـواردة في الآيتين الكريمتـين، لا بـأس أن نلفـت الانتباه إلى أنّ النشـوز في الآيـة 34 متعلق بالزوجة، وأما في الآية 128، فهو متعلق بالزوج، والمقصود بنشوز الزوجة تمردها على زوجها وعصيانـه وعـدم الامتثال له، أي عـدم طاعته، فطاعة المرأة لزوجهـا واجبة في ديننا الحنيـف، ولكن ليس إلى درجة الخضوع له، وهو المعنى الذي أضفاه جاك بيرك على اللفظة في ترجمتها بـ"Insoumission" في ما يلي:

(1) ترجمتنا لقول جاك بيرك التالي:
"Sans doute allusion ironique au baptême chrétien. Mais la puissance évocatoire de çibgha en passe de loin la dénotation. Le mieux, toutefois, nous a paru de laisser à la métaphore sa force" (Berque, 1995 : 44).

"celles de qui vous craignez l'insoumission, faites-leur la morale, désertez leur couche,"[1].

وتعطينا ترجمتها العكسية "عدم الخضوع". وبناءً عليه، لا نكتفي بالقول إنّه لم يوفّق في ترجمة المعنى المراد في الآية من اللفظة موضوع الفحص هنا، لأنه كان بإمكانه توظيف ألفاظ أخرى أكثر تأدية للمعنى مثل"désobéissance" أو"insubordination"، ونذهب إلى الإقرار بأنه بالغ في الأمر إلى درجة تسيء إلى حقيقة الإسلام وموقفه من المرأة، بدليل ترجمته اللفظة نفسها بـ"désaffection"، عندما يتعلق الأمر بنشوز الزوج في ما يلي:

"Si une femme craint de son mari désaffection, éloignement, point de faute pour l'un et pour l'autre à s'entendre"[2].

ومن معانيها عدم "الاكتراث لأمرها"، و"عدم المبالاة بها"، و"التخلي عنها"، وكأنّما الطاعة والاحترام واجبان على المرأة فقط دون الرجل، والحقيقة التي لا يجهلها أي مسلم أنّ الزواج في الإسلام يبنى عليه حقوق وواجبات متبادلة بين الزوجين.

النّموذج السّادس: لفظة "الطّلاق"

نتناول الآن بعد لفظة "النشوز" لفظة "الطّلاق"، ذلك لأنّ في طريقة ترجمة اللّفظتين عاملا مشتركا يكمن في تشويه حقيقة مكانة المرأة في الإسلام. وقد وردت اللفظة في القرآن الكريم عنوانا لسورة الطلاق، وأيضا بصيغة الفعل في قوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1].

"Prophète, quand vous répudiez vos femmes, eh bien ! Ne le faites qu'en respectant leur délai de viduité"[3].

---

(1) Berque, p. 101.

(2) Ibid., p. 113.

(3) Ibid., p. 618.

فاللاّفت للانتباه هنا هو اللفظ الذي اختاره بيرك مقابل اسم السورة "الطلاق"، والفعـل "طلّق" اللذين ترجمها على الترتيب بـ"Répudiation" و"répudier" اللذين إذا ترجمناهما ترجمة عكسية حصلنا على لفظتي "الطّرد" و"طرد"، ونستغرب هذا الأمر من قبل المترجم، على الرغم من أنّ لفظة أكثر تأدية للمعنى موجودة في اللغة الفرنسية، وهي"Divorce"، ومنها الفعل"Divorcer"، ويجب أن لا تفوتنا ها هنا ضرورة بيان الفرق بينهما، وهو أنّ الطلاق يمثل واقعة محدودة، في حين أن"Répudiation" تتضمن إهانة الطّرد بالنسبة إلى المرأة، وكلّنا ندرك جيدا أنّ الطلاق في الإسلام لم يشرع لإهانة المرأة، بل لفكّ الرابطة الزوجية بعد أن تنفد كلّ سبل الصلح بين الزّوجين، ولا ضير أن نذكر أنه أبغض الحلال عند الله.

ملاحظات عامّة

تبيّن لنا عيّنة الألفاظ والمصطلحات القرآنية التي تناولناها في هذا البحث بالفحص والدّراسة من خلال ترجمة المستشرق الفرنسي جاك بيرك أنّه - على الرغم من الجهد الكبير والوقت الطويل اللذين استغرقهما في الترجمة وقراءتها وتنقيحها، وعلى الرغم من تصريحه بكونه استأنس بمعظم تفاسير القرآن القديمة والحديثة - لم يوفّق في نقل المصطلحات عينة الدراسة نقلاً أميناً إلى اللغة الفرنسية، يستوفي معانيها الشرعية المقصودة في اللغة العربية، بل أطلق على بعضها معاني غريبة وبعيدة عن المدلولات القرآنية المعروفة، وقد كان في إمكانه تفادي ذلك، والحفاظ على روح المعاني المقصودة والمطلوبة بالاستئناس الفعلي بالتّفاسير القرآنية المختلفة، واستشارة العلماء والمفسّرين.

ولا بدّ من التّأكيد مرة أخرى أنّ القرآن كتاب في غاية الإحكام والإعجاز، تنزّل بأسلوب لا يضاهى شكلاً ومضموناً، وأنّ لغته العربية سامية تختلف كلّ الاختلاف عن اللغات اللاتينية، وتتميز عنها بمرونة فائقة جدا تضفي عليها إمكانا كبيرا للاشتقاق وصياغة مفردات ومصطلحات كثيرة جدا لا يمكن ترجمة كل ما تحمله من معان ترجمة دقيقة إلى اللغة الفرنسية، إذا لم يتم اللجوء إلى اشتقاق كلمات

جديدة في هذه اللغة، أو على الأقل الاستعانة بكل وسائل الترجمة الممكنة بحسب السياق، ومحاولة تأصيل بعض هذه المصطلحات فيها وفق قانون ينظّمه ومنهجية تحكمه، ما من شأنه أن يسهم في توحيد مفاهيمها اللغوية والشرعية وفهمها فهما صحيحا. ومن غير هذا، تبقى ترجمة معاني القرآن الكريم إلى أي لغة أجنبية كانت ترجمة مرضية تؤدي الغرض منها المتمثل بالبلاغ المبين غاية صعبة المنال، ولا تتحقّق إلا إذا توافرت فيها بعض الشروط الموضوعية الأساسية.

ولعلّ أوّل هذه الشروط ليكون البلاغ مبينا أن تكون الترجمة تفسيرية وليست حرفية، أي تشرح معاني القرآن شرحا يجعل القارئ أو المترجم يفهم المعنى المراد من الآية أو الآيات، ومن المصطلحات الشرعية الواردة فيها، فلا بد من شرح الألفاظ والمصطلحات شرحا يفهم به المترجم المعنى الشرعي على حقيقته. وأما ثاني الشروط فتخص المضطلع بالترجمة، أو بالأحرى المترجم الديني، فهو بالإضافة إلى شرط الكفاءة اللغوية ممثلة بالإلمام الجيد باللغتين؛ المترجم منها والمترجم إليها، والذي لا بد أن يتوافر في كلّ مترجم يتصدّى لمثل هذا النوع من الترجمة، يشترط فيه أن يكون عالما بمعاني القرآن الكريم علما مبنيا على القواعد التي وضعها علماء التفسير، لأنّ ترجمة معاني القرآن إلى لغة أجنبية تفسير يفوق في صعوبته تفسير القرآن باللغة العربية، وأن يكون أمينا ودقيقا وحريصا ومسؤولا يتحرج من الخطأ في ترجمته تحرجا يجعله يبذل طاقته في الوصول إلى المعنى المراد من الآيات، وذلك يتطلب منه الصبر والبحث والتأني، وسؤال أهل العلم والخبرة حتى يكون عمله متقنا. وأما ثالث الشروط فهو أن تُعرَض التّرجمة على لجنة مؤهّلة تجمع مختصين باللغتين المترجم منها والمترجم إليها، وفي العلوم الشّرعية التي يحتاج إليها في تصحيح التّرجمة، تدرس الترجمة دراسة دقيقة، وتبدي ما ظهر لها من أخطاء، ثم تجيزها بعد التصحيح.

خاتمة

تعاني بعض المصطلحات القرآنية عند ترجمتها إلى اللّغة الفرنسية غموضاً ولبسا، بل تحريفا لمعناها في أحيان كثيرة، مردّه إلى عوامل متعددة تتلخّص في اختلاف اللغتين العربية والفرنسية، وتميز الأولى من الثانية في القابلية الكبيرة للاشتقاق ووفرة الألفاظ والمصطلحات الدالة على معانٍ دقيقة تكون متقاربة جدا في بعض الأحيان، في حين تفتقر إليها اللغة الفرنسية، وتضاف إلى هذا قلة إلمام المترجم بالخلفية الثقافية والحمولة الدينية لهذه المصطلحات، لاختلاف ثقافتي اللغتين أو قلة اطّلاعه على التّفاسير القرآنية المختلفة.

والحال أنّ ترجمة معاني القرآن الكريم إلى أيّ لغة أجنبية كانت ترجمةً تفي بالبلاغ المبين؛ تتطلّب أن يتولاها فريق مكوّن من خيرة علماء الإسلام، بعد الرّجوع إلى آراء أئمة المفسّرين، ثم صياغة المعنى بدقة متناهية، ومن ثمّ ترجمته إلى اللغات الأخرى، بواسطة أشخاص يشهد لهم بالأمانة العلمية وبالتمكّن من هذه اللغات الأجنبية، بحيث يفهم القارئ بهذه اللغات المعنى نفسه الذي سبق أن صاغه العلماء باللغة العربية، وقد يتحقّق مسعى كهذا من خلال إنشاء دار لترجمة معاني القرآن الكريم باللغات المختلفة، حتى لا يتعرّض للتشويه والخلط سواء أكانا متعمدين أم لا، ولا سيما أننا نعيش في عالم تتصارع فيه الحضارات بمعتقداتها الدّينية المختلفة، بل ينظر البعض إلى الإسلام نظرةً معارضةً.

لفظا الدنيا والآخرة في القرآن الكريم
دراسة مقارنة بين الترجمة التواصلية والترجمة الدلالية

أمامة محمد خيال

الملخص

يهدف البحث إلى إجراء مقارنة بين المنهج التواصلي والمنهج الدلالي، من خلال تحليل لترجمة لفظي الدنيا والآخرة في القرآن الكريم، وذلك من أجل إبراز مواطن الاختلاف بينهما. وتكمن أهمية هذا البحث في تحليل ترجمة اللفظين، والألفاظ المندرجة[1] تحتهما(Hyponym) والمتلازمات اللفظية معهما (collocation) أيضًا. وتأمل الباحثة في المساهمة ولو بالقليل في إبراز الترجمة الملائمة لهذين اللفظين.

ينحصر نطاق البحث بين ثلاث تراجم للقرآن الكريم وهي: ترجمة صحيح إنترناشيونال، وترجمة محمد مارمادوك بكثال، وترجمة نعيم جوزيف داوود. واعتمدت الباحثة في اختيارها هؤلاء الثلاثة على ثلاثة معايير أساسية، وهي معيار اللغة الأم، ومعيار الدين، ومعيار استخدامهم المنهج الدلالي والتواصلي في الترجمة.

يصف هاليداي وحسن (مكارثي، 1991، ص65) العلاقة بين المفردات في النص بنوعين رئيسين: التكرار والتلازم اللفظي. والتكرار يعني إعادة ذكر لفظ في

(1) استخدمت الباحثة هذا اللفظ كترجمة للفظ hyponym وذلك لوروده في بعض المعاجم على سبيل المثال لا الحصر: الموجز في مصطلح اللغويات إعداد د.محمد عمر أمطوش.

جـزء تـالٍ من النص؛ إما بالتكـرار المباشر أو عن طريق ذكر لفـظ مندرج تحته. لذا؛ يتكون هذا البحث من محورين أساسين:

المحور الأول: هو ترجمة لفظ الدنيا والألفاظ المندرجة تحته والمتلازمات اللفظية معه.

المحور الثاني: هو ترجمة لفظ الآخرة والألفاظ المندرجة تحته والمتلازمات اللفظية معه.

أهداف البحث

الهـدف الرئيس لهـذا البحث هو إبـراز الاختلاف بين الترجمـة الدلالية والترجمة التواصليـة، مـن خلال تحليل ترجمـة لفظي "الدنيـا" و"الآخرة" في القـرآن الكريم لاثنـين من المترجمين المسـلمين وآخر غير مسـلم، إضافة إلى الألفـاظ المندرجة تحت كلٍ منهـما والمتلازمـات اللفظية معهما. ويظهـر هذا البحث المقـارن الترجمة الملائمة لـكِلا اللفظين. وسـتقوم الباحثة بعمل إحصاء تحليلي لـكل لفظ وبيانات الدلالات المختلفة له.

حدود البحث

ينحـصر نطـاق البحـث المقترح بين ثـلاث تراجم للقـرآن الكريم وهـي: ترجمة صحيح إنترناشيونال، وترجمة محمد مارمادوك بكثال، وترجمة نسيم جوزيف داوود.

أمـا صحيح إنترناشـيونال فهـو فريق أميركي مسـلم يتكون من ثلاث سـيدات مسلمات؛ أمة الله بانتلي، وأمينة أسامي، وماري كيندي، والثلاث ولدن في الولايات المتحدة لكنهن هجرنها وأقمن في مدينة جدة في المملكة العربية السـعودية، وتقدمن بوصفهن فريقًا دوليًا يترجم التراث الإسـلامي ويقدمنه للعالم بلغة إنكليزية سلسـة شـيقة. مـن آداب الترجمة وقواعدها أن يترجم المترجم من لغـة أجنبية إلى لغته الأم. لذا؛ فلدى فصحيح إنترناشـيونال حـس لغوي، وإدراك لقواعـد اللغة الإنكليزية،

والقدرة على توقع متطلبات القارئ الإنكليزي؛ لأنهن بنات اللغة. واستخدامهن في معظم الأحيان للمنهج الدلالي يبرز أهمية نقل أسلوب النص الأصلي ومحتواه. وقدمن ترجمتهن للقرآن بعد قرابة ستين عامًا من ترجمة بكثال. وتعد ترجمتهن للقرآن من أدق ترجمات القرآن الكريم في المجمل. والترجمة الثانية لبكثال، وهي أول ترجمة اضطلع بها إنكليزي مسلم. وهو بريطاني اعتنق الإسلام عام 1917. واشتهرت ترجمته لمعاني القرآن الكريم بأسلوب أدبي شعري قديم. وتتميز ترجمته باستخدام الكثير من الألفاظ الإنكليزية الرصينة، وربما كان ذلك بغية محاكاة لغة القرآن الكريم. والترجمة الثالثة لداوود، وهو مترجم اشتهر بترجمته للقرآن الكريم وكتاب ألف ليلة وليلة. ولد لأسرة عراقية يهودية. تخرج في جامعة لندن، وتميزت ترجمته بأسلوب شعري أيضًا. وتطورت مهارات داوود الترجمية عندما كان تلميذًا في المدرسة؛ فقد ترجم قصصًا إنكليزية إلى اللغة العربية التي نشرت بدورها في الصحف العراقية. في عام 1959 أنشأ المؤسسة العربية للإعلام والنشر في لندن، وهي إحد أكبر مؤسسات صف الحروف للطباعة (تنضيد) خارج الشرق الأوسط (داوود،1990، ص 3).

أهمية البحث

على الرغم من الاهتمام المتزايد بالترجمة في القرن العشرين بصفة عامة وبترجمة القرآن بصفة خاصة، لم يلق البحث المقترح اهتمامًا واسعًا. لذلك فهو يقدم تحليلًا أكثر تفصيلًا لهذا الموضوع. هذا إضافة إلى أنه يقدم الألفاظ المندرجة تحت لفظي الدنيا والآخرة والمتلازمات اللفظية معهما.

تعد المقارنة بين الدنيا والآخرة من أكثر المواضيع أهمية في القرآن الكريم. فقد عقدت بطريقة مذهلة تجعل القارئ يقدر قيمة كليهما، وماذا يجب عليه فعله. فقد صُورت الدنيا دار متاع زائلة ذاهبة فانية، على عكس الآخرة التي صورها القرآن دارًا أبدية. يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا ۗ

﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْآخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا ۚ وَسَنَجْزِى ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: 145].

من الواجب التذكير بإيثار الآخرة على الدنيا كما يأمرنا ديننا قبل أن نتفاجأ بالموت، ويصبح مصيرنا بين يدي الله. وكلمة "إيثار الآخرة على الدنيا" لها دلالتها العميقة؛ فلا ينس المسلم نصيبه من الدنيا ولكن يأخذ منها حاجته التي لا تعطل مسيرته في دين الله، وما يأخذه من الدنيا يظل قوة له في مسيرته إلى الآخرة! فالآخرة هي همه وغايته (النحوي، 2010، ص 37).

برزت صور الآخرة بصفة خاصة في القرآن الكريم لأنها تصور حياة ما بعد الموت. والإيمان باليوم الآخر أحد أركان الإيمان الستة في الإسلام، فلا يتم إيمان المسلم إلا به.

يعدّ تشويه القرآن الكريم من خلال الترجمة أحد القضايا المهمة التي تشغل العلماء المسلمين. هذا التشويه يضلل القارئ الأجنبي الذي لا يستطيع تحري دقة الترجمة، ومن ثم يبني رؤيته على ترجمة خاطئة. وينقسم هذا التشويه إلى تشويه متعمد وتشويه غير متعمد. وبعض الترجمات مليئة بالأخطاء اللفظية مع تحريف الأحكام الشرعية والعقائد.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بلغوا عني ولو آية". وما لا يتأتى الواجب إلا به فهو واجب، ولأن الترجمة وسيلة لنقل مفهومي الدنيا والآخرة لغير العرب، بوصفهما من أهم مسائل العقيدة في الإسلام؛ أصبح واجبًا الوفاء بهذه المسؤولية، وغدا واجبًا تحليل هذه الترجمة؛ لبيان ما إذا كان حالفها الصواب أم لا.

عرّف العلماء القرآن الكريم بأنه كلام الله الذي نزل به الروح الأمين على قلب الصادق الأمين. وتلاوته نوع من أنواع العبادات. وهذا لا ينطبق على أي كتاب آخر. لذا؛ يجب أن تكون ترجمة القرآن واضحة وملائمة، بقدر ما تسمح به مهارة المترجم وبعبارات غير معقدة.

إشكالية البحث وأسئلته

تعد مشاهد الدنيا والآخرة في القرآن الكريم سلسلة من الأحداث التي قد يفهمها القارئ بصورة غير صحيحة إذا ما حدث أي خطأ في الترجمة؛ الأمر الذي ينتج عنه عدم إحداث نفس التأثير الشعوري الذي يحدثه النص الأصلي باللغة العربية. ويتطلب نقل هذه الصور أو المشاهد دراية أبعد من المعنى المعجمي للكلمات، مع الأخذ في الاعتبار أن الترجمة الدلالية قد ينتج عنها معنى مختلف تمامًا عن المعنى المراد في النص الأصلي. على سبيل المثال ترجمة "يوم الفصل"، فكلمة "فصل" هنا ليس المقصود بها فصل مجموعة عن مجموعة، ولكن يقصد بها يوم القضاء أو الحكم بين الناس؛ فيبين الله المحق من المبطل وفقًا لمعظم التفاسير القرآنية. إلا أن بكثال ترجمها إلى "the Day of Separation".

وقد تكون الترجمة الدلالية أكثر قوة وتأثيرًا من الترجمة التواصلية. مثال على ذلك؛ ترجم كل من المترجمين الثلاثة المتلازمة اللفظية "حرث الدنيا" إلى "the harvest of this/the world"، على الرغم من غرابة العبارة، وعدم شيوع استخدامها في اللغة الإنكليزية.

باستقراء ما سبق يمكن تحديد مشكلة البحث بالسؤال الرئيس التالي:

أيهما أفضل عند ترجمة معاني القرآن الكريم، المنهج التواصلي أم المنهج الدلالي؟

منهج البحث

المنهجان المستخدمان في هذا البحث هما المنهج الدلالي والمنهج التواصلي اللذان قدمهما بيتر نيومارك في نظرية الترجمة. يذكر نيومارك أن الترجمة التواصلية يجب أن تبرز قوة الرسالة أكثر من محتواها، بينما تسعى الترجمة الدلالية إلى نقل المعنى السياقي الدقيق لنص اللغة المصدر، بقدر ما تسمح به البنى الدلالية والتركيبية للّغة الهدف (نيومارك، 1981، ص 39). وذكر نيومارك أن الترجمة الدلالية أقل في الجودة من

النـص الأصلي المأخـوذة منه؛ لأنه ينتج عنهـا بعض فاقد في المعنى. لـذا؛ ربما تكون الترجمة التواصلية أفضل؛ لأنها أقوى، وأشدّ وضوحًا.

المقدمة

لفظا الدنيا والآخرة من أشمل الألفاظ وأعمها في القرآن الكريم، ويندرج تحت مظلتهـا العديد من الألفـاظ الأخرى. وهذه الألفاظ ليسـت مرادفات لها، بل كل لفـظ لـه دلالة مختلفة عن الآخـر. وأول من أنكر الترادف في اللغـة هو ابن الأعرابي إذ قـال: "كل حرفـين أوقعتهـا العرب على معنـى واحد، في كل واحـد منهما معنى ليـس في صاحبـه". وذهـب ابن فـارس أيضًا إلى إنـكار الترادف إذ قال: "ويسـمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو: السيف والمهند والحسام. والذي نقوله في هذا أن الاسـم واحد هو السـيف، وما بعـده من الألقاب صفات". ومـن الذين أنكروا الـترادف الراغـب الأصفهـاني. وهو مـا صرح به مقدمـة كتابه **المفـردات في غريب القـرآن**، وذلـك بقولـه: "وأتبع هذا الكتـاب إن شـاء الله تعالى أن نُنسـأ في الأجل، بكتـابٍ يُنبئ عن تحقيق الألفـاظ المترادفة على المعنى الواحد، ومـا بينها من الفروق الغامضـة، فبذلك يعـرف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفـاظ المترادفة دون غيره مـن أخواتـه، نحو ذكره القلب مرّة والفـؤاد مرّة والصدر مرّة" (الـترادف في اللغة، الزيادي، ص 203-198).

والـترادف بـين الكلمتـين القرآنيتـين إنـما يتحقـق حينما تعـزلان عن سـياقيهما، ويتعامل معهما على أنهما وحدتان معجميتان مسـتقلتان. إلا أنه من المبالغة في التنزيه أن نعـدّ مـا جـاء في القرآن الكريم ليس مـن باب الترادف وإنما من بـاب الآحاد، أو أن وقـوع الترادف في القـرآن يتنافى مع أحكام ألفاظه، فالقـرآن قد نزل بلغة العرب وعلى طريقتهم، ولا شـك أن لتنويع التعبير عندهم قيمة فنية خاصة. ويرد عدد من اللغويـين الألفاظ التي تدل على ذات واحدة، ويختص كل منها بمزيد معنى إلى فرع سموه بالمتكافئ (دراسات لغوية في القرآن الكريم، مختار، ص 102-117).

وتعرض الباحثة من خلال هذا البحث ترجمات هذين اللفظين بالألفاظ المندرجة تحتهما والمتلازمات اللفظية معهما والتمييز بين المنهج الدلالي والتواصلي في ترجمة هذين اللفظين. وعرف نيومارك الترجمة الدلالية بأنها تميل للتعقيد والغرابة واستخدام كلمات أكثر، أما الترجمة التواصلية فتميل إلى البساطة والوضوح والسلاسة واستخدام كلمات أقل (نيومارك، 1981، ص39). إلا أنه أيد استخدام الترجمة التواصلية بزعم أنها ربما تكون أفضل؛ لما لها من قوة تأثير ووضوح غير متوفرين في الترجمة الدلالية (Newmark, 1981, p. 42). لكن حقيقًا علينا القول إن استخدام المنهج الدلالي في ترجمة معاني القرآن الكريم أقوى تأثيرًا ووضوحًا من المنهج التواصلي، وسيظهر ذلك جليًا خلال البحث بإذن الله.

المحور الأول: ترجمة لفظ الدنيا والألفاظ المندرجة تحته والمتلازمات اللفظية معه

التكرار المباشر للفظ الدنيا

يذكر القرآن أن القيمة الحقيقية للدنيا تكمن في نيل رضا الله سبحانه وتعالى وليس فقط في النجاح الدنيوي. وقد ورد لفظ الدنيا في القرآن الكريم مجردًا عن الإضافة إلى أي ضمير مئة وخمس عشرة مرة. إلا أن المعنى اللغوي للفظ الدنيا لا يقتصر على العالم الذي نعيش فيه فقط، بل له معان لغوية أخرى. على سبيل المثال؛ قوله: ﴿ إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ ﴾ [الأنفال: 42]. حيث جاءت كلمة (الدنيا) هنا تأنيثًا للأدنى (تفسير الزمخشري والرازي والشوكاني والقرطبي والطبري والجلالين)، وليس الحياة الدنيا. وفي ما يلي بيان بترجمات هذا اللفظ تحديدًا:

Sahih International: "[Remember] when you were on the near side of the valley, and they were on the farther side."

Pickthall: "When ye were on the near bank (of the valley) and they were on the yonder bank."

Dawood: "You were encamped on this side of the valley and the unbelievers on the farther side."

ورد في لسان العرب أن السماء الدنيا هي القربى إلينا، والعدوة الدنيا تعني شفير الوادي الأدنى للمدينة، أما العدوة القصوى فتعني شفير الوادي الأقصى لمكة (تفسير الطبري). اتبع كل من صحيح إنترناشيونال وبكثال المنهج الدلالي في ترجمة هذا اللفظ وترجماه إلى "on the near" بينما ترجمها داوود إلى "on this side"، عبر المنهج التواصلي، ويرجح أنه ترجمها هكذا لأن سورة الأنفال سورة مدنية نزلت في غزوة بدر الكبرى. والترجمة الأقرب للصحة هي "on the nearest"؛ لأن لفظ دنيا هو مؤنث أدنى وفقًا للتفاسير المذكورة آنفًا.

أما لفظ الدنيا نفسه فقد ترجمه كل من صحيح إنترناشيونال وداوود إلى "this world"، وترجمه بكثال إلى "the world".

الألفاظ المندرجة تحت لفظ الدنيا

يندرج تحت لفظ الدنيا بعض الألفاظ أخرى وهي "العاجلة" و"الأدنى" و"الأولى" و"الحياة". وفي ما يلي جدول بترجمات الألفاظ الأربعة المندرجة تحت لفظ الدنيا:

جدول 1

ترجمات الألفاظ الأربعة المندرجة تحت لفظ الدنيا

The verse	Sahih International	Pickthall	Dawood
الدنيا: (ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)	That is the enjoyment of worldly life	That is comfort of the life of the world	These are the comforts of this life.
العاجلة: (إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا)	Indeed, these [disbelievers] love the immediate and leave behind them a grave Day.	Lo! these love fleeting life, and put behind them (the remembrance of) a grievous day.	The unbelievers love this fleeting life too well, and thus prepare for themselves a heavy day of doom.
الأدنى: (فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَـٰذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا)	And there followed them successors who inherited the Scripture [while] taking the commodities of this lower life	And a generation hath succeeded them who inherited the scriptures. They grasp the goods of this low life	Then others succeeded them who inherited the Book and took to the vanities of this nether life. 'We shall be forgiven our sins,' they said.
الأولى: وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ	And the Hereafter is better for you than the first [life].	And verily the latter portion will be better for thee than the former,	The life to come holds a richer prize for you than this present life.
الحياة: (قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ)	[Moses] said, "Then go. And indeed, it is [decreed] for you in [this] life to say, 'No contact.'	Moses) said: Then go! and lo! in this life it is for thee to say: Touch me not!	'Begone! Cried Moses. 'An outcast shall you be in this life, nor shall you escape your appointed doom.

العاجلة

يقول الله عز وجل: ﴿ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾ [الكهف: 45]. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مالي وللدنيا؟ إنما مثلي ومثل الدنيا كراكب ظل تحت شجرة، ثم راح وتركها". رواه الترمذي وابن ماجه من حديث المسعودي، وقال الترمذي: حسن صحيح. فما سميت الدنيا عاجلة إلا لسرعة زوالها وفنائها.

وقد ترجم كل من بكثال وداوود هذا اللفظ عبر المنهج التواصلي إلى "fleeting life"، بينما ترجمه صحيح إنترناشيونال عبر المنهج الدلالي إلى "immediate" الذي لا يوضح المعنى المقصود.

الأدنى

الأدنى هو اسم تفضيل أعظمي من دنا، ومعناه الشيء الدنيء. وذكر الزمخشري والرازي أن {هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ} تخسيس وتحقير، و{ٱلْأَدْنَىٰ} إما من الدنوّ بمعنى القرب لأنه عاجل قريب، وإما من دنوّ الحال وسقوطها وقلّتها. وترجم كلٌ من صحيح إنترناشيونال وبكثال وداوود هذا اللفظ عبر المنهج التواصلي بإضافة "life" إلى "lower"، و"low"، و"nether" على الترتيب.

الأولى

المقصود بالأولى الحياة الدنيا، ويخبر الله تعالى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام أن الدار الآخرة خير من هذه الدار لأن الدنيا فانية والآخرة باقية. لهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام: "اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة". وتضمنت هذه الآية أحد وجوه البديع وهو الطباق بين {الآخرة} و{الأولى}؛ لأن المراد بالأولى الدنيا وهي تطابق الآخرة (صفوة التفاسير، الصابوني). جدير بالذكر أنه يوجد معنى أوسع للآخرة والأولى في هذه الآية وهو: نهاية أمرك خير لك من بدايته (تفسير البيضاوي)، وقد ترجم صحيح إنترناشيونال وبكثال هذا اللفظ عبر المنهج الدلالي إلى "the first" و"the former"، على الترتيب. بينما ترجمه داوود عبر المنهج التواصلي إلى "this present life".

الحياة

خرج السامري على بني إسرائيل بالعجل الذي صنعه وقال لهم: {هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ}، وهي الجريمة التي حكم فيها سيدنا موسى عليه السلام: {فَٱذْهَبْ

فَـإِنَّ لَـكَ فِي الْحَيَـاةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَـاسَ}، أي عقوبتك في الدنيا أن تقول لا مسـاس أي: لا تماس الناس ولا يمسونك (تفسير البيضاوي)، قال الحسن: جعل الله عقوبة السـامري ألا يماسَّ الناسَ ولا يمسّـوه عقوبة له في الدنيا، وكأنَّ الله عز وجل شـدَّد عليه المحنة (صفوة التفاسـير، الصابوني). وقد ترجم كلٌ من صحيح إنترناشـيونال وبكثال وداوود هذا اللفظ في هذه الآية عبر المنهج الدلالي إلى "this life".

المتلازمات اللفظية

تـلازم مـع لفـظ الدنيا خمسـة ألفـاظ أخـرى في القـرآن الكريم وهـي "زهرة"، و"حـرث"، و"عرض"، و"زينـة"، و"متاع". وفي ما يلي عرض إحصاء تحليلي لكل متلازمة لفظية مع بيان الدلالات والترجمات المختلفة لها:

ورد لفـظ "زهـرة" مع "الدنيا" مرة واحـدة فقط في سـورة طـه، آية 131، وورد لفـظ "حـرث" أيضًا مـرة واحدة فقط، وورد لفظ "عـرَض" ثلاث مرات، ولفظ "زينة" مرتين، ولفظ "متاع" ثماني مرات.

الجدول 2

تلازم مع لفظ الدنيا خمسة ألفاظ في القرآن الكريم

The verse	Sahih International	Pickthall	Dawood
زهرة الحياة الدنيا {ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه}	And do not extend your eyes toward that by which We have given enjoyment to [some] categories of them, [its being but] the splendor of worldly life by which We test them.	And strain not thine eyes toward that which We cause some wedded pairs among them to enjoy, the flower of the life of the world, that We may try them thereby.	Do not regard with envy the worldly benefits we have bestowed on some among them, for with these We seek only to try them.

حرث الدنيا (وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ)	And whoever desires the harvest of this world – We give him thereof, but there is not for him in the Hereafter any share.	Whoso desireth the harvest of the Hereafter, We give him increase in its harvest. And whoso desireth the harvest of the world, We give him thereof, and he hath no portion in the Hereafter.	and whoever desires the harvest of this world, a share of it shall be his: but in the hereafter he shall have no share at all.
عرض الدنيا {تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}	Some Muslims desire the commodities of this world, but Allah desires [for you] the Hereafter. And Allah is Exalted in Might and Wise.	Ye desire the lure of this world and Allah desireth (for you) the Hereafter, and Allah is Mighty, Wise.	You seek the chance gain of this world, but God desires for you the world to come. He is mighty and wise.
زينة الحياة الدنيا: {الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا}	Wealth and children are [but] adornment of the worldly life.	Wealth and children are an ornament of the life of the world	Wealth and children are the ornament of this life.
متاع الدنيا {قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا}	" Say, The enjoyment of this world is little, and the Hereafter is better for he who fears Allah. And injustice will not be done to you, [even] as much as a thread [inside a date seed]."	Say (unto them, O Muhammad): The comfort of this world is scant; the Hereafter will be better for him who wardeth off (evil); and ye will not be wronged the down upon a date-stone.	Say: 'Trifling are the pleasures of this life. The hereafter is better for those who would keep from evil. You shall not be wronged the husk of a date-stone.

زهرة الحياة الدنيا

ذكر الصابوني والزمخشري أن {زَهْرَةَ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا} هي زينة الحياة الدنيا، وذكر الجلالان والقرطبي أنها زينة الحياة وبهجتها. وفي تفسير الطبري: متعة الحياة الدنيا. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يفتح الله لكم من زهرة الدنيا" قالوا: وما زهرة الدنيا يا رسول الله؟ قال: "بركات الأرض" (رواه مسلم). وقد ترجم كل من صحيح إنترناشيونال وداوود هذه المتلازمة عبر المنهج التواصلي إلى "splendor of worldly life"، و"worldly benefits"، بينما ترجمها بكثال عبر المنهج الدلالي إلى "the flower of life".

لم ينجح بكثال في نقل المعنى المقصود، وفضل أن يستخدم المعنى المعجمي؛ الأمر الذي يؤدي إلى التفسير الخاطئ من جانب القارئ.

"تلتزم الترجمة الدلالية بنقل ثقافة النص الأصلي وتساعد المتلقي أن يفهم دلالاتها الضمنية إذا كانت هذه الدلالات تشكل الرسالة الرئيسة للنص" (نيومارك، 1981، ص39).

حرث الدنيا

المعنى اللغوي للفظ "حرث" العمل في الأرض زرعًا كان أو غرسًا، أو الزرع نفسه. وهو أيضًا العمل للدنيا والآخرة (لسان العرب)، وهو المعنى نفسه الذي ذكر في تفسير الطبري والزمخشري. ومنه قول عبد الله بن عمر: "وأحرث لدنياك كأنك تعيش أبدًا وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا". وذكر الصابوني في صفوة التفاسير: "الحرثُ في الأصل: إلقاء البذور في الأرض، ويطلق على الزرع الحاصل منه، ثم استعمل في ثمرات الأعمال ونتائجها بطريق الاستعارة. {وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا}، ومن كان يريد بعمله متاع الدنيا ونعيمها فقط، نعطه بعض ما يطلبه من المتاع العاجل ممّا قُدر له". وذكر الجلالان أن الحرث هو الكسب. فضّل كلٌ من صحيح إنترناشيونال وداوود وبكثال أن يكونوا أكثر ولاءً للنص الأصلي وترجموا هذه المتلازمة إلى "harvest of this world" و"harvest of the world" على الترتيب. وبسؤال عدد من أبناء اللغة الإنكليزية تبين أن استخدام "harvest" وقعها على الأذن أفضل وأقوى تأثيرًا. لهذا فالمنهج الدلالي أكثر فعالية في بعض الأحيان من المنهج التواصلي. يقول هوار ونويل كما ذكر في كتاب نيومارك 1981: "نشعر أنه من الأفضل اختيار الولاء للنص الأصلي على استخدام لغة إنكليزية رصينة برغم الغرابة التي تنتج عنه" (نيومارك، 1981، ص 40).

عرض الدنيا

"عـرض الدنيا": ما كان من مال، قل أو كثر (لسـان العرب). "عرض الدنيا" حطـام الدنيـا ومتاعهـا الزائل (صفـوة التفاسـير، الصابوني). أما الطـبري فذكر أن "عـرض الدنيـا" هـو ما عـرض للمرء منها من مـال ومتاع. وذكـر الزمخشري أن "عـرض الدنيـا" حطامهـا، وسـمى بذلـك لأنه حدث قليـل اللبـث. وقد ترجم صحيـح إنترناشـيونال هذه المتلازمـة عبر المنهـج الـدلالي إلى "commodities of this world"، وهـي أفضل الترجمات. بينـما ترجمها بكثال عبر المنهج التواصلي إلى "lure of this world and Allah"، وترجمهـا داوود عـبر المنهج التواصلي إلى "the chance gain of this world".

زينة الحياة الدنيا

قـال الرازي في تفسـيره: "لما بين تعـالى أن الدنيا سريعة الانقـراض والانقضاء، مشرفـة عـلى الزوال والبـوار والفناء، بـيّن تعالى أن المـال والبنين زينة الحيـاة الدنيا، والمقصـود إدخـال هذا الجزء تحت ذلك الكل، وسـنعقد منه قيـاس الإنتاج وهو أن المـال والبنـين زينة الحيـاة الدنيا، وكل مـا كان من زينـة الدنيا فهو سريـع الانقضاء والانقـراض؛ ينتـج إنتاجًا بديهيًـا أن المال والبنـين سريعة الانقضـاء والانقراض". وقـال ابن كثـير: "قولـه: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ كقوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ﴾ [آل عمران: 14] الآيـة، وقـال تعـالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَٱللَّهُ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾". وقـد ترجم كلٌ مـن صحيـح إنترناشـيونال وبكثـال وداوود هـذه المتلازمـة عبر المنهـج الدلالي إلى "adornment of the worldly life"، و"ornament of the life of the world"، و"the ornament of this life". ذكـر نيومـارك أن الترجمـة الدلاليـة تحـاول أن تنقـل بقـدر الإمكان المعنى الدقيق والسياقي للنص الأصلي (نيومارك، 1981، ص 39).

متاع الدنيا

المتاع هو كل شيء ينتفع به ويتبلغ به ويتزود (لسان العرب). وذكر الجلالان أن ﴿مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا﴾ ما يتمتع به فيها أو الاستمتاع بها. أما ابن كثير فقد قال في تفسيره: "قرأ الحسن: ﴿قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ﴾، قال: رحم الله عبدًا صحبها على حسب ذلك، وما الدنيا كلها أولها وآخرها إلا كرجل نام نومة، فرأى في منامه بعض ما يحب، ثم انتبه". وقد ترجم صحيح إنترناشيونال وبكثال وداوود هذه المتلازمة عبر المنهج التواصلي إلى "The enjoyment of this world"، و"The comfort of this world"، و"the pleasures of this life"، وترجمة بكثال تحديدًا أكثرهم بعدًا عن المعنى المقصود.

المحور الثاني: ترجمة لفظ الآخرة والألفاظ المندرجة تحته والمتلازمات اللفظية معه

التكرار المباشر للفظ الآخرة

يأمرنا الإسلام بالإقبال على الآخرة وألا تغرنا الدنيا، فإنها لا تعادل عند الله جناح بعوضة. وقد ورد لفظ الآخرة في القرآن الكريم مجردًا عن الإضافة إلى أي ضمير مئة وخمس عشرة مرة. والمعنى اللغوي للفظ الآخرة لا يقتصر على الدار الآخرة فقط. على سبيل المثال: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلۡأٓخِرَةِ وَٱلۡأُولَىٰٓ﴾ [النازعات: 25]، جاءت كلمة "الآخرة" هنا تأنيثًا للآخر. وسأتناول بيان ترجمتها في قسم المتلازمات اللفظية.

وقد ترجم كل من صحيح إنترناشيونال لفظ الآخرة إلى "the Hereafter"، بينما ترجمها داوود في بعض الأحيان إلى "the Hereafter"، و"the world to come".

الألفاظ المندرجة تحت لفظ الآخرة

ينـدرج تحـت لفظ الآخـرة العديـد من الألفـاظ الأخـرى. على سـبيل المثال لا الحـصر؛ "البعـث"، و"يوم الخلـود" و"دار القرار"، و"الآزفة"، و"يـوم التغابن"، و"يوم التناد"، و"يوم الدين"، و"يوم الفصل، و"يوم الحساب".

الجدول 3

الألفاظ المندرجة تحت لفظ الآخرة

The verse	Sahih International	Pickthall	Dawood
البعث {فَهَـٰذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَـٰكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}	and this is the Day of Resurrection, but you did not used to know."	This is the Day of Resurrection, but ye used not to know.	This is the Day of Resurrection: yet you did not know it.
يوم الخلود {ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ}	Enter it in peace. This is the Day of Eternity."	Enter it in peace. This is the day of immortality.	Enter it in peace. This is the day of immortality.
دار القرار {وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ}	and indeed, the Hereafter – that is the home of [permanent] settlement.	and lo! the Hereafter, that is the enduring home.	But the life to come is an everlasting mansion.
الآزفة {وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ}	And warn them, [O Muhammad], of the Approaching Day, when hearts are at the throats, filled [with distress].	Warn them (O Muhammad) of the Day of the approaching (doom), when the hearts will be choking the throats,	Forwarn them of the approaching day, when men's hearts leap up to their throats and choke them.
يوم التغابن {يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ}	The Day He will assemble you for the Day of Assembly – that is the Day of Deprivation.	The day when He shall gather you unto the Day of Assembling, that will be a day of mutual disillusion.	The day on which he will assemble you, the day on which you shall all be gathered — that shall be a day of cheating
يوم التناد {وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ}	And O my people, indeed I fear for you the Day of Calling –	And, O my people! Lo! I fear for you a Day of Summoning,	'I warn you, my people, against the day when men will cry out to one another.

يوم الدين {وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَـٰذَا يَوْمُ الدِّينِ}	They will say, "O woe to us! This is the Day of Recompense."	And say: Ah, woe for us! This is the Day of Judgment.	'Woe to us! They will exclaim. 'This is the Day of Reckoning.'
يوم الفصل {هَـٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ}	[They will be told], "This is the Day of Judgement which you used to deny."	This is the Day of Separation, which ye used to deny.	'This is the Judgement-day which you denied.'
يوم الحساب {وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ}	But Moses said, "Indeed, I have sought refuge in my Lord and your Lord from every arrogant one who does not believe in the Day of Account."	Moses said: Lo! I seek refuge in my Lord and your Lord from every scorner who believeth not in a Day of Reckoning.	Moses said: 'I take refuge in my Lord and in your Lord from every tyrant who denies the Day of Reckoning.'
يوم الحسرة {وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ}	And warn them, [O Muhammad], of the Day of Regret, when the matter will be concluded.	And warn them of the Day of anguish when the case hath been decided.	Forewarn them of that woeful day, when Our decree shall be fulfilled.

يوم البعث

قال أبو جعفر كما ذُكر في دقائق لغة القرآن للطبري (ص 154 - 155): "أصل البعث: إثارة الشيء من محله. ومنه قيل: بعث فلان راحلته، إذا أثارها من مبركها للسير [...] ومن ذلك قيل: بعثت فلانًا لحاجتي، إذا أقمته من مكانه الذي هو فيه للتوجه فيها. ومن ذلك قيل ليوم القيامة يوم البعث؛ لأنه يثار الناس فيه من قبورهم لموقف الحساب".

وقد ترجم كلٌ من صحيح إنترناشيونال وبكثال وداوود "يوم البعث" عبر المنهج الدلالي إلى "the Day of Resurrection".

يوم الخلود

خلد بالمكان أي أطال به الإقامة (أساس البلاغة، الزمخشري، ص 261)، و﴿ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾ إضمار؛ تقديره: ذلك يوم تقدير الخلود، كقوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾

(تفسير الزمخشري). وذكر الرازي أن قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ﴾ حتى لا يدخل في قلبهم أن ذلك ربما ينقطع عنهم فتبقى في قلبهم حسرته، فإن قيل: المؤمن قد علم أنه إذا دخل الجنة خلد فيها، فما الفائدة في التذكير؟ والجواب عنه من وجهين؛ أحدهما، أن قولـه: ﴿ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ﴾ قـول قاله الله في الدنيا إعلامًا وإخبـارًا، وليس ذلك قولًا يقوله عند قوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا﴾، فكأنه تعالى أخبرنا في يومنا أن ذلك اليوم يوم الخلود. ثانيهما، اطمئنان القلب بالقول أكثر". وترجم كلٌ من صحيح إنترناشيونال وبكثال وداوود "يـوم الخلـود" عبر المنهج الـدلالي إلى "the Day of Eternity"، و"the Day of Immortality"، عـلى الترتيب. واسـتخدام "eternity" أفضل من "immortality"، لأن الأولى تعنـي خلـود الزمان والمكان، وهذا المعنى يطابق التفسـير السـابق، أما الثانية فتعنـي اسـتمرار الحيـاة مـن دون موت (قامـوس أكسـفورد). وتسـتخدم أكثر مع الأشخاص والأرواح.

دار القرار

ذكـر الطـبري في تفسـيره أن دار القـرار تعنـي أن الجنة اسـتقرت بأهلهـا والنار استقرت بأهلها. أما الزمخشري فذكر أن دار القرار هي الوطن والمستقر. "قرَّ بالمكان واسـتقر، وهو قارّ: مستقر، وقرَّ به القرار، وهو في مقره ومستقره" (**أساس البلاغة**، الزمخشري). "والمعنى أنه يسـتمتع بهذه الحياة الدنيا في أيام قليلة، ثم تنقطع وتزول، وأمـا الآخـرة فهي دار القـرار والبقاء والدوام" (تفسـير الـرازي). وترجم صحيح إنترناشـيونال هـذا اللفظ المندرج عبر المنهج الـدلالي إلى "the home of [permanent] settlement"، أمـا بكثـال وداوود فترجمـاه عـبر المنهـج التواصـلي إلى "the enduring home" و"an everlasting mansion"، على الترتيب. استخدم بكثال الصفة "enduring" في ترجمة لفظ "قرار"، واستخدم داوود الصفة "everlasting"، في ترجمة اللفظ نفسه. أما صحيح إنترناشيونال فنقل اللفظ كما هو وترجم الاسم إلى اسم أيضًا عبر المنهج الدلالي، وبقدر ما سـمحت به البنى التركيبية في اللغة الإنكليزية وهو "the home of [permanent] settlement".

يوم الآزفة

ذكر في لسان العرب أن أزف بمعنى اقترب، والآزفة القيامة لقربها وإن استبعد الناس مداها. وقد ترجم صحيح إنترناشيونال وداوود هذا اللفظ عبر المنهج الدلالي إلى "the Approaching Day"، أما صحيح إنترناشيونال فترجمه عبر المنهج التواصلي إلى "he Day of the approaching (doom)". في ترجمة هذا اللفظ المندرج لم ينقل كل من صحيح إنترناشيونال وداوود المعنى المقصود، وفضّلا أن يستخدما المعنى المعجمي؛ الأمر الذي قد يؤدي إلى التفسير الخاطئ من جانب القارئ.

"تلتزم الترجمة الدلالية بنقل ثقافة النص الأصلي وتساعد المتلقي أن يفهم دلالاتها الضمنية إذا كانت هذه الدلالات تشكل الرسالة الرئيسة للنص" (نيومارك، 1981، ص 39).

يوم التغابن

الغبن كلمة تدل على ضعف واهتضام. يقال غُبن الرجل في بيعه. فهو يُغْبَنُ غَبْنًا، وذلك إذا اهتُضم فيه. (مقاييس اللغة). والتغابن مستعار من تغابن القوم في التجارة (تفسير الزمخشري).

وتعريف التغابن وفقًا للسان العرب: "أن يغبن القوم بعضهم بعضًا. ويوم التغابن: يوم البعث، من ذلك. وقيل: سمي بذلك لأن أهل الجنة يغبن فيه أهل النار بما يصير إليه أهل الجنة من النعيم، ويلقى فيه أهل النار من عذاب الجحيم. ويغبن من ارتفعت منزلته في الجنة من كان دون منزلته وضرب الله ذلك مثلا للشراء والبيع، كما قال تعالى: هل أدُلُّكُم على تجارة تُنْجيكم من عذابٍ أَليم؟ وسئل الحسن عن قوله تعالى: ذلك يومُ التَّغابُنِ؛ فقال: غَبَنَ أَهلُ الجنة أَهلَ النار أَي اسْتَنْقَصُوا عقولَهم باختيارهم الكفر على الإِيمان". وقد ترجم صحيح إنترناشيونال هذا اللفظ عبر المنهج التواصلي إلى "the Day of Deprivation"، وكذلك بكثال وداوود اللذان ترجما هذا اللفظ إلى "a day of mutual disillusion"، و"a day of cheating" والثلاث ترجمات لا تنقل المعنى المقصود.

يوم التناد

ذكر في لسان العرب أن التنادّ بتشديد الدال من ندّ أي شرد، والدليل على صحة قراءتها بالتشديد قوله: ﴿يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ ويجوز أن تكون من النداء.

قال الطبري: "حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله: ﴿وَيَٰقَوْمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ ٱلتَّنَادِ﴾، يوم ينادي أهل الجنة أهل النار ﴿أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ (أنْ قَدْ وَجَدْنا ما وَعَدَنا رَبُّنا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ ما وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا) وينادي أهل النار أهل الجنة ﴿أَنْ أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾".

وقد ترجم صحيح إنترناشيونال هذا اللفظ عبر المنهج التواصلي إلى "the Day of Calling"، وهي لا تنقل المعنى المقصود. أما بكثال فترجمها إلى "the Day of Summoning". الترجمة الأقرب إلى الصحة هي ترجمة داوود وهي ترجمة دلالية لأنها تستخدم كلمات أكثر.

"the day when men will cry out to one another."

يوم الدين

أصل كلمة دين كما ذكر في معجم مقاييس اللغة هو الطاعة، يقال: دان لـه يَدِين دِينًا، إذا أصْحَبَ وانقاد وطَاعَ. وينشدون في هذا:

كدِينِك مِن أمِّ الحُويرثِ قَبْلَهَا   وجـارتها أمِّ الرَّباب بمَأْسَلِ

والرواية "كَدَأبك"، والمعنى قريبٌ. فأمّا قوله جلّ ثناؤه: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف 76]، فيقال: في طاعته، ويقال في حكمه. ومنه: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة 4]، أي يوم الحكم.

وفي تفسير الزمخشري: "يوم الدين: اليوم الذي ندان فيه. أي: نجازى بأعمالنا". أما الرازي فقال في تفسيره: "فقولهم هذا يوم الدين، إشارة إلى أن هذا هو اليوم الذي

لا حكـم فيـه لأحـد إلا لله، وإنما ذكروه لما حصـل في قلوبهم من الخوف الشـديد". وذكر أيضًا في تفسير الطبري أنه يوم الحساب.

وقـد ترجـم كلٌ مـن صحيـح إنترناشـيونال وداوود "يـوم الديـن" عـبر المنهج التواصـلي إلى "the Day of Recompense"، و"the Day of Reckoning"، عـلى الترتيب. أمـا بكثال فقـد ترجمها عبر المنهـج الـدلالي إلى "the Day of Judgment"، وهي ترجمة مستحسنة وأقرب إلى الصواب.

يوم الفصل

ذكـر الطـبري أن يوم الفصل هو يـوم يُقضى بـين أهل الـجنة وأهـل النار. وذكر الزمخـشري أيضًا أن يوم الفصل هو يوم القضاء، والفرق بين فرق الهدى والضلالة. وذكر البيضاوي أنه القضاء، أو الفرق بين المحسـن والمسيء. وقد ترجمها بكثال عبر المنهـج الـدلالي إلى "the Day of Separation"، وهـي ترجمة معجميـة لا تنقل للقارئ المعنـى المقصود، والمعنى الغالب على هذه اللفظة هو يوم القضاء والحكم بين الناس فيبين الله المحق من المبطل كما ذكر في معظم التفاسير، لذا فقد ترجمها كل من صحيح إنترناشيونال وداوود إلى "the Day of Judgement"، و"udgement-day".

يوم الحساب

يوم الحسـاب هو يوم القيامة وفقًا لتفسـير الطبري. ترجم صحيح إنترناشيونال هـذا اللفـظ المندرج تحت لفظ الآخرة عبر المنهج الـدلالي إلى "the Day of Account"، أما بكثال وداوود فقد ترجماه عبر المنهج التواصلي إلى "the Day of Reckoning"، وهي ترجمة لا تنقل المعنى المقصود، ولا توضح هذا المشهد من مشاهد يوم القيامة.

يوم الحسرة

يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: وأنذر يا محمد هؤلاء المشركين بالله يوم حسرتهم وندمهم، على ما فرّطوا في جنب الله (تفسير الطبري).

وقد ترجم صحيح إنترناشيونال هذا اللفظ عبر المنهج الدلالي إلى "the Day of Regret"، وبكثال وداوود عبر المنهج التواصلي إلى "The Day of anguish" و"woeful Day"، والأولى نقلت المعنى المقصود.

المتلازمات اللفظية

ورد لفظ الآخرة مضافًا إلى عدة ألفاظ في القرآن الكريم وهي "لقاء الآخرة"، و"عذاب الآخرة"، و"أجر الآخرة"، و"وعد الآخرة"، و"نكال الآخرة"، و"حرث الآخرة". وستقوم الباحثة بعرض الترجمات المختلفة، وبيان المنهج الترجمي ومقارنة بعضها ببعض.

الجدول 4
المتلازمات اللفظية للفظ الآخرة

The verse	Sahih International	Pickthall	Dawood
لقاء الآخرة {والَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ}	Those who denied Our signs and the meeting of the Hereafter – their deeds have become worthless.	Those who deny Our revelations and the meeting of the Hereafter, their works are fruitless.	'Vain are the deeds of those who disbelieve in Our signs and in the life to come."
حرث الآخرة {مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ}	Whoever desires the harvest of the Hereafter – We increase for him in his harvest.	Whoso desireth the harvest of the Hereafter, We give him increase in its harvest.	Whoever seeks the harvest of the world to come, to him We will give in great abundance.
عذاب الآخرة {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ}	Indeed in that is a sign for those who fear the punishment of the Hereafter.	Lo! herein verily there is a portent for those who fear the doom of the Hereafter	Surely in this there is a sign for him that dreads the torment of the hereafter.

أجر الآخرة {وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ}	And the reward of the Hereafter is better for those who believed and were fearing Allah .	And the reward of the Hereafter is better, for those who believe and ward off (evil).	Better is the reward of the hereafter for those who believe in God and keep from evil.
وعد الآخرة {فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا}	and when there comes the promise of the Hereafter, We will bring you forth in [one] gathering	but when the promise of the Hereafter cometh to pass We shall bring you as a crowd gathered out of various nations.	When the promise of the hereafter comes to be fulfilled, We shall assemble you all together
يوم الفصل {هَـٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ}	[They will be told], "This is the Day of Judgement which you used to deny."	This is the Day of Separation, which ye used to deny.	God smote him with the scourge of the hereafter, and of this life.
يوم الحساب {وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ}	But Moses said, "Indeed, I have sought refuge in my Lord and your Lord from every arrogant one who does not believe in the Day of Account."	Moses said: Lo! I seek refuge in my Lord and your Lord from every scorner who believeth not in a Day of Reckoning.	Moses said: 'I take refuge in my Lord and in your Lord from every tyrant who denies the Day of Reckoning.'
نكال الآخرة {فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ}	So Allah seized him in exemplary punishment for the last and the first [transgression].	So Allah seized him (and made him) an example for the after (life) and for the former.	God smote him with the scourge of the hereafter, and of this life.

لقاء الآخرة

في تفسير البيضاوي: ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ ﴾ أي ولقائهم الدار الآخرة، أو ما وعد الله في الدار الآخرة.

ترجم كلٌّ من صحيح إنترناشيونال وبكثال هذه المتلازمة عبر المنهج الدلالي إلى "the meeting of the Hereafter"، بينما ترجمها داوود عبر المنهج التواصلي وأسقط لفظ "لقاء" ولم يترجمه.

حرث الآخرة

"يقـول تعـالى ذكـره: من كان يريد بعملـه الآخرة نزد له في حرثـه: يقول: نزد له في عملـه الحسـن، فنجعل لـه بالواحدة عشرًا، إلى ما شـاء ربنا من الزيادة" (تفسـير الطـبري). وترجـم كل مـن صحيح إنترناشـيونال وبكثـال هذه المتلازمـة إلى "the harvest of the Hereafter"، أمـا داوود فترجمهـا إلى "the harvest of the world to come"، وقد سـبق مناقشة ترجمة لفظ "حرث" في متلازمة "حرث الدنيا". وبسؤال أحد أبناء اللغة الإنكليزية اتضح أن ترجمتها عبر المنهج الدلالي أكثر فعالية.

عذاب الآخرة

ذكر الصابوني في تفسيره: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ ٱلْءَاخِرَةِ﴾ أي إن في هذه القصص والأخبار لعظة وعبرة لمن خاف عذاب الله وعقابه في الآخرة. أما ابن كثير فقد قال: "يقول تعالى: إن في إهلاكنا الكافرين وإنجائنا المؤمنين ﴿لَءَايَةً﴾ أي: عظة واعتبارًا على صدق موعودنا في الآخرة".

ترجـم صحيـح إنترناشـيونال هـذه المتلازمـة عـبر المنهـج التواصـلي إلى "the punishment of the Hereafter"، وبكثـال عـبر المنهـج التواصلي أيضًـا إلى "the doom of the Hereafter"، أمـا داوود فترجمهـا عـبر المنهـج الـدلالي إلى "the torment of the hereafter"، وهـي أكثر الترجمات فعالية وتأثـيرًا لأنها تجعل القارئ يخاف من جهنم أكثر.

أجر الآخرة

قال ابن كثير في تفسـير قوله تعـالى: ﴿وَلَأَجْرُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾ "يخـبر تعالى أن ما ادخره الله تعالى لنبيه يوسـف عليه السـلام في الدار الآخرة أعظم وأكثـر وأجل مما خولـه من التصرف والنفـوذ في الدنيا، كقوله في حق سـليمان عليه السـلام". وقـد ترجم كلٌّ من صحيح إنترناشـيونال وبكثـال وداوود هذه المتلازمة

عبر المنهج الدلالي إلى "the reward of the Hereafter"، وذكر نيومارك في كتابه (اتجاهات في الترجمة، 1981، ص 47) أن الترجمة الدلالية تحاول أن تنقل جوهر النص الأصلي ونبرته، فالألفاظ مقدسة ليس لأنها أكثر أهمية من المحتوى بل لأن الأسلوب والمحتوى على القدر نفسه من الأهمية.

وعد الآخرة

ذكر الطبري والزمخشري والجلالان أن وعد الآخرة هو الساعة، أما الرازي والقرطبي فذكرا أنها القيامة. وقد ترجم كلٌ من صحيح إنترناشيونال وبكثال وداوود هذه المتلازمة عبر المنهج الدلالي إلى "the promise of the Hereafter".

نكال الآخرة

ذكر الطبري في تفسيره: "يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ﴾ فعاقبه الله، ﴿نَكَالَ ٱلْأَخِرَةِ وَٱلْأُولَىٰٓ﴾ يقول: عُقوبة الآخرة من كلمتيه، وهي قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾، والأولى قوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾، وهو التفسير نفسه الذي ذكره الزمخشري والرازي. "النكال بمعنى التنكيل، كالسلام بمعنى التسليم، وقال الليث: "النكال اسم لمن جعل نكالًا لغيره، وهو الذي إذا رآه أو بلغه خاف أن يعمل عمله، وأصل الكلمة من الامتناع، ومنه النكول عن اليمين، وقيل للقيد نكل لأنه يمنع، فالنكال من العقوبة هو أعظم حتى يمتنع من سمع به عن ارتكاب مثل ذلك الذنب الذي وقع التنكيل به، وهو في العرف يقع على ما يفتضح به صاحبه ويعدّ به غيره، والله أعلم" (تفسير الرازي).

في لسان العرب: " نَكَّل به تَنْكِيلًا إذا جعله نكالًا وعِبْرة لغيره. ويقال: نَكَّلْت بفلان إذا عاقبته في جُرْم أجرمه عُقوبةً تَنَكِّل غيره عن ارتكاب مثله. وأَنْكَلْت الرجلَ عن حاجته إِنْكالًا إذا دفعته عنها. وقوله تعالى: فجعلناها نكالًا لما بين يَدَيْها

ومـا خَلْفهـا؛ قال الزجـاج: أَي جعلنا هذه الفَعلة عِـبرةً يَنْكُل أَن يفعـل مثلَها فاعلٌ فَيناله مثل الذي نال اليهود المُعْتَدِين في السَّبْت".

وقد ترجم صحيح إنترناشيونال هذه المتلازمة عبر المنهج الدلالي إلى "exemplary punishment for the last and the first [transgression]". وهـي الترجمـة الأقـرب إلى الدقة والصواب.

أمـا بكثـال فقد ترجمهـا إلى "an example for the after (life) and for the former"، وهـي ترجمة بعيدة تماما عـن المعنى المقصود. وترجمهـا داوود إلى "the scourge of the hereafter, and of this life".

النتائج

من الممكن أن يتنقل المترجم بين المنهج الدلالي والتواصلي داخل النص الواحد، وبخاصة عند ترجمة أهم النصوص الدينية، والتي تكون غير مقيدة بزمان أو مكان. وعندما يكون المحتوى والأسلوب على القدر نفسه من الأهمية (نيومارك ص 40).

ذكر نيومارك أن المنهج الدلالي ينتج عنه فاقد في المعنى، بينما ظهر جليًا من خلال التحليـلات السـابقة أن اسـتخدام المنهج التواصـلي في ترجمة معاني القـرآن الكريم يتسبب في عدم نقل المعنى المقصود، في كثير من الأحيان.

الولاء للنص الأصلي في ترجمة معاني القرآن الكريم ينتج عنه عبارات مسـتحدثة في اللغة الإنكليزية وغير شـائعة الاسـتخدام، لكنها مستسـاغة ومستحسنة، وتنقل المعنـى المقصـود على نحو أفضل، وهـذا يثري اللغة المترجم إليهـا، وظهر ذلك عند ترجمة متلازمة "حرث الدنيا".

لم يلتـزم داوود بترجمة واحدة للفظ الآخـرة فترجمها أحيانًا "the world to come"، وأحيانًا أخرى إلى "the hereafter".

الترجمـة الدلاليـة في أحيانٍ قليلة غـير مفهومة، ولا تنقل المعنـى المقصود، وظهر ذلك عند ترجمة بكثال للمتلازمة "زهرة الحياة الدنيا".

الترجمة الدلالية تحدث تأثير أقوى في نفس القارئ، على عكس ما ذكره نيومارك أن الترجمة التواصلية أقوى وأكثر تأثيرًا. ظهر ذلك عند ترجمة صحيح إنترناشـيونال لمتلازمة "عذاب الآخرة".

يغلب على ترجمة صحيح إنترناشيونال استخدام المنهج الدلالي في ترجمة الألفاظ المندرجة والمتلازمات، وهذه الترجمة نقلت المعاني المقصودة في حدود ما سمحت به البنى التركيبية للغة الإنكليزية.

لم يسعني الوقت لعمل استبيان واستقصاء على نطاق واسع، إلا أن معظم ترجمة صحيـح إنترناشـيونال للألفـاظ المندرجة والمتلازمـات اللفظية حالفهـا الصواب، ولاقت استحسانًا كبيرًا عند بعض أبناء اللغة الإنكليزية.

وقـع بكثال وداوود في العديد من الأخطاء اللغوية والمعنوية. على سـبيل المثال؛ ترجمة المتلازمة اللفظية "نكال الآخرة" و"عذاب الآخرة".

لم يوفـق داوود في ترجمـة بعـض الألفاظ مثل "نـكال الآخـرة والأولى"، و"يوم الحسرة"، و"يوم الحساب".

لم يوفق أي من المترجمين الثلاثة في ترجمة اللفظ المندرج "يوم التغابن".

إشكالات في عشر ترجمات استشراقية لمعاني القرآن الكريم

أحمد شفيق الخطيب

ملخص

يتناول البحث إشكالات في عشر ترجمات استشراقية لمعاني القرآن الكريم، بدءاً من الترجمة الكاملة الأولى إلى اللغة اللاتينية، والتي تمت في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، وقام بها روبرت أُف تشستر (Robertus Ketenensis of Chester)، وهرمان الدلماطي (Hermann Alemanus)، وانتهاءً بترجمة جاك بيرك (Jacques Berque)التي صدرت في أواخر القرن العشرين. وبين هاتين الترجمتين يتناول البحث ترجمة أندريا أريفابين (Andrea Arrivabene)، وترجمة أندريه دي راير (André du Ryer)، وترجمة ألكزاندر روس (Alexander Ross)، وترجمة لودوفيكو ماراكتشي (Ludovico Marraci)، وترجمة جورج سيل (George Sale)، وترجمة ج. م. رودويل (Rev. J. M. Rodwell)، وترجمة آرثر ج. آربري (Arthur J. Arberry)، وترجمة ريجيس بلاشير (Régis Blachère).

مقدمة

تنقسم الترجمات الاستشراقية لمعاني القرآن الكريم إلى قسمين: ترجمات كاملة لمعاني القرآن الكريم، وترجمات لبعض سور القرآن الكريم.

ومن الترجمات الكاملة ما هو مرتّب بحسب ترتيب المصحف المأثور، مثل ترجمة جورج سيل وآربري، ومنها ما هو مرتب على ترتيب النزول مثل ترجمة رودويل وبالمر وبيل. وقد غيَّر هؤلاء الترتيب بحسب المأثور وفقا للمصحف؛ ظنا أن الترتيب النزولي يبين التطورات الفكرية للرسول صلى الله عليه وسلم على حد زعمهم.

ومعظم الترجمات الاستشراقية تنكر أن الإسلام دين سماوي، ويتجلى ذلك في جملة من المغالطات والتخريفات التي تنم عن جهل مطبق بأبسط مبادئ الإسلام، وعدم اكتراث بالمنهج العلمي في الترجمة الذي يقتضي اطّلاع المترجم على أمهات الكتب الإسلامية في هذا المجال، وكذلك كتب اللغة المتعلقة بعلوم القرآن الكريم. ومن هذه المغالطات ما يلي:

تحريف مسمى ديننا الحنيف فجعلوه "المحمدية" (Muhammadanism) لإيهام الناس بأن الإسلام من وضع محمد صلى الله عليه وسلم. وهناك بعض الترجمات الاستشراقية قد عُنونت بـ "قرآن محمد" (The Koran of Mahmet)، وزعم ألكزاندر روس (Alexander Ross) – صاحب هذه الترجمة – أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو نبي الأتراك ومؤلف القرآن. كما أن بعض المستشرقين الذين ترجموا معاني القرآن الكريم قد زعموا أن رسالة الإسلام دعوة محلية تخاطب العرب دون سواهم.

تماشيا مع المزاعم الاستشراقية التي لا تستند إلى أي دليل علمي، وتزعم بأن القرآن الكريم من صنع محمد صلى الله عليه وسلم؛ غيَّر المستشرقون المصطلحات الدالة على الوحي، بأخرى تدل على أن الإسلام دعوة أو رسالة وضعية. وفيما يلي أمثلة من هذه المصطلحات التي تعدّ من الأخطاء الجسيمة، بالنظر إلى أنها تنفي عن الإسلام صفة الوحي

استخدام مصطلح (inspiration)، بدلا من (revelation) للتعبير عن الوحي.

استخدام كلمة (apostle) مقابلا لكلمة النبي أو الرسول.

استخدام كلمة (verse) مقابلا لكلمة "آية قرآنية".

ترجمة كلمة "سورة" بـ(chapter).

وفيـما يلي نبذة عن كل من هذه الترجمات، وعن بعض الإشـكالات التي نجدها فيها.

1 - الترجمة الكاملة الأولى إلى اللاتينية

جـرت محاولات كثيرة لترجمة القرآن في بـلاد الغرب منذ القرن الثامن الميلادي، ولكـن أول ترجمة كاملة هي التـي أشرف عليها الفرنسي بطـرس المبجل (Peter the Venerable) (1094 - 1156م) رئيس دير الرهبان في كلوني (Cluny) سنة 1143م، أي في أيـام الحـروب الصليبيـة. وبناء على تكليف مـن بابا روما برنـار كوَّن بطرس لجنـة ثلاثيـة ضمته هـو بصفته مشرفـا، والراهـب الإنكليزي روبرت أُف تشســتر، والألمـاني هرمان الدلماطي، فأتمها الأخيران بالاسـتعانة باثنين من العرب بعد عامين مـن العمل الذي بـدأ في 1141م (528 هـ). وبقيت هذه الترجمة الخطية محفوظة في صومعـة الراهب بطرس طوال أربعة قرون حتـى ظهرت المطابع فتولى ت. ببلياندر (T. Bibliander) طبعهـا في مدينـة بـال (Basle) عـام 1553م، بمقدمـة كتبهـا مارتن لوثر (Martin Luther). وقد تُرجمت الترجمة نفسـها إلى الإيطالية والألمانية والهولندية والفرنسية، وترجمت الأخيرة إلى الإنكليزية.

وكان بطرس قد أوفد عددا من الرهبان إلى الشام ليتلقوا العبرية واللغة العربية، فقـضى الراهـب هرمـان - من كبار المسـؤولين في دالماطيـا (Dalmatia) - ثلاثة عشر عامـا، عاكفـا عـلى تلقي النحـو والصرف، وعـشر سـنوات أخـرى في درس اللغة العربيـة، ورجـع إلى الأندلـس مدرسـا للغة العربية في مدرسـة الآباء المسـيحيين في ريتينـا (Retina). ويُذكـر أن بطـرس وهو فرنسي من رهبـان البندقيـة بإيطاليا، عُيِّن لسعة اطلاعه رئيسا لدير كلوني الذي شُيد في فرنسا (1110م) وانطلقت منه حركة إصـلاح عمت النصرانية الأوروبية، وجعل منه رهبان الإسـبان بعد أن آووا إليه في القرن الثاني عشر مركزا لنشر الثقافة العربية، وقصد الأندلس فيمن قصدها مستزيدا

من علومها، ولما رجع إلى ديره نظّمه وطفق يصنف الكتب في الرد على علماء الجدل والفلسفة من المسلمين. وقد طُبعت من مصنفاته ثلاثة كتب.

وكان رئيس دير كلوني قد طلب من بيير الطليطلي (Pierre de Tolède) أن يقدم له ترجمة لاتينية لمعاني القرآن الكريم، فكانت هي الترجمة المشار إليها سابقا، والتي نُشرت في مدينة بال سنة 1543م، ثم نشرت بعد ذلك بقليل في مدينة زيورخ. وقد قال بلاشير عن بطرس المبجل ما يلي: "وكان طلبه لترجمة القرآن (الكريم) استمرارا لروح الحروب الصليبية، ومن جهة أخرى لحاجته إلى ما يمحو به أية آثار ما زالت عالقة بذهن المسلمين الإسبان الذين تم تنصيرهم حديثا، ويبدو أن الترجمة التي تمت في مدينة طليطلة لم تكن أمينة بالمرة وكانت غير كاملة".

2 - الترجمة الأولى إلى لغة أوروبية حديثة

هي الترجمة الإيطالية التي قام بها أندريا أريفابين (Andrea Arrivabene)، ونُشرت سنة 1547م. ورغم أن المترجم يدعي أنه قام بالترجمة من العربية مباشرة؛ فإنه من الواضح أنها إعادة صياغة للترجمة اللاتينية.

3 - الترجمة الفرنسية الأولى للترجمة اللاتينية الأولى

أما أول ترجمة فرنسية فقد أعدها في منتصف القرن السابع عشر أندريه دورير (André du Ryer)، قنصل فرنسا التجاري في الإسكندرية والبلاد الواقعة شرقي البحر المتوسط. وقد نُشرت هذه الترجمة سنة 1647م، أي بعد ما يزيد قليلا على خمسمئة سنة من إتمام الترجمة اللاتينية، ومئة سنة من نشرها.

وعن ترجمة دورير الفرنسية هذه تُرجمت معاني القرآن الكريم إلى الإنكليزية على يد ألكزاندر روس عام 1649م، وإلى الهولندية على يد جلازماخر (Glazemaker) عام 1657م. ومن الترجمات الفرنسية ترجمة سافاري (Savary)، الفرنسية التي حظيت برواج كبير في القرنين الماضيين. وقد نُشرت هذه الترجمة في عامي 1783م و1951م كما يبدو، وكذلك طبعت ترجمة كازيمرسكي (Kasimirski)، في عام

1840 م. ويقول موريس بوكاي: "ويطغى على الترجمات الأولى التصرف الواسع بالنص، لأن همَّ المترجمين كان منصرفا إلى 'محاربة البدعة' أكثر من اهتمامهم بدقة الترجمة ومطابقتها لمضمون القرآن الكريم".

4 - الترجمة الإنكليزية الأولى للترجمة الفرنسية المترجمة بدورها عن اللاتينية

بعد عامين من ظهور الترجمة الفرنسية ظهرت في لندن سنة 1649م أول ترجمة إنكليزية لمعاني القرآن. وقام بالترجمة ألكساندر روس، وذلك نقلا عن الترجمة الفرنسية الصادرة سنة 1647م، والتي كانت بدورها نقلا عن الترجمة اللاتينية الأولى. وقد نقلت الترجمة الإنكليزية حرفيا النص الفرنسي. وعلى الغلاف سماها المترجم "قرآن ماهومت" (The Alcoran of Mahomet)، من العربية إلى الفرنسية بقلم (Sieur du Ryer)، دوق ميلازير (Malezair)، وقنصل ملك فرنسا في الإسكندرية. وعلى الغلاف أيضا: "وقد تُرجم حديثا إلى الإنكليزية لإشباع رغبات جميع الذين يرغبون في النظر إلى الافتراءات التركية". (والغريب أن اسمه لم يظهر على الغلاف!) وقد ألحق روس بترجمته افتراءات عن "حياة نبي الأتراك، ومؤلف القرآن" وعن "الأكاذيب الخطيرة" التي وضعها محمد في القرآن، وذلك لكي يأخذ الأوروبيون حذرهم منها. وكان مما وصف به محمدا أنه: زنديق، ومخادع، ونشر دينه بالسيف، ولم يتورع عن نقض المعاهدات أو القيام بالاغتيالات.

وبدأت هذه الترجمة تصدر مجزأة منذ عام 1664م (1058هـ) من مطبعة يُونيفرسل بإنكلترا وطبعت بكاملها عام 1718 م (1131هـ) في لندن، وتوجد نسخة من هذه الطبعة في المتحف البريطاني. وهذه الترجمة رائدة لجميع الترجمات الاستشراقية باستثناء ترجمة آربري إلى حد ما، لذا فإن قيمتها العلمية لدى المستشرقين عظيمة.

5 - الترجمة الثانية إلى اللاتينية

ظهـرت في مدينة بـادوا (Padua) الإيطالية، ومعها النص العربي، سـنة 1698م. وقـام بها قس إيطالي من كبار رجال الكنيسـة هـو الأب لودوفيكو ماراتشي (Father Ludovico Marracci)، الذي أتمها في أربعين سنة. وقال فيها إن محمدا هو واضع القرآن، وإنـه أخضـع الآخرين بالسـيف. وتضمنت الترجمة بعض اقتباسـات من التفاسـير العربية المختلفة اختيرت بعناية لتعطي أسـوأ انطباع عن الإسلام للأوروبيين. وقدم ماراكتشي لترجمته بما أسـماه (Refutation of the Quran) "تفنيد القرآن". وكانت هذه الترجمة هي التي اعتمد عليها جورج سيل في ترجمته.

ويـرى الدكتـور عبد الله عباس النـدوي أن ماراتشي هذا كان عالمـا يُتقن العبرية والعربيـة بجانـب لغات سـامية أخـرى، وكانـت مكتبته الشـخصية غنيـة بالكتب الدينيـة، كما كانت مخطوطـات مكتبة إيطاليا الكبرى تحت تصرفـه، ولكن لا يعرف أحـد مـن معاصريـه ومن بعدهم المراجـع التي اسـتفاد منها في أثنـاء عمله في ترجمة معـاني القـرآن الكريم؛ فلـم يكن في مكتبته التـي بيعت بعد موته قامـوس أو كتاب عربي أو كتاب في التفسير، وليس هناك ما يدل على أنه زار بلدا عربيا، وجلّ ما عرف عنـه أنـه كان مستشـارا للبابا إنوسـنت العـاشر (Pope Innocent X)، وكان قد أهدى ترجمتـه إلى إمبراطـور الروم ليبولد الأول، وله رسـالة أخرى في التعريف بالإسـلام والرسول صلى الله عليه وسلم باسم (Prodromus)، وقد كتبها لتكون مقدمة الترجمة، ثم أفردها وطبعها منفصلة.

6 - ترجمة سيل

نُشرت ترجمة جورج سـيل سنة 1734م، قبل موته بعامين. وكان مصدره ترجمة ماراتـشي اللاتينيـة. وقـدَّم لترجمتـه بمقالـة طويلة ضد الإسـلام والرسـول. وتلت الترجمة شروح وحواش مسهبة تطفح إفكا ولغوا وبهتانا.

ومن الغريب أن هذه الترجمة قد أعيدت ترجمتها إلى العربية!

7 - ترجمة رودويل حسب التنزيل[1]

القرآن: ترجمة من العربية، قام بها أحد رجال الكنيسة، هو ج. م. رودويل سنة 1861م، وقدم للترجمة قسيس آخر هو مرجليوث (Margoliouth). واتبع رودويل في ترجمته الترتيب الزمني لنزول السور والآيات، فبدأ بآيات ﴿ٱقْرَأْ﴾ [العلق: 1]، وانتهى بـ ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ...﴾ [المائدة: 3]. وعلل ذلك بأنه "تلبية لحاجة الأوروبيين إلى قراءة أدب تاريخي للقرآن، كي يتابعوا مسيرة الدعوة". وقال رودويل إن محمدا هو مخترع القرآن، وإنه كان معلما عظيما ولكنه كان ذا أخطاء ونقائص نتيجة للظروف والمزاج والعادات. أما مرجليوث فقد وصف القرآن بأنه "عمل أدبي"، ذو مصادر يهودية ونصرانية، بجانب بعض الأساطير والقصص العربية، ويتسم بتكرار مبالغ فيه، وبالكثير من الغريب عديم الجدوى.

نماذج من أخطاء ترجمته

البقرة/ 32: يترجم "اسجدوا" و"سجدوا" إلى "worship" و"worshiped"أي "اعبدوا" و"عبدوا".

الإسراء/ 75: يترجم ﴿ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ﴾ بما لا يؤدي المراد، وفي الهامش قال إن المعنى الحرفي هو "weakness/languor" أي "ضَعف".

الحديد/ 25: يترجم "بأس" إلى "evil"، أي شر أو أذى أو ضرر.

القلم/ 9: ترجم "فيدهنون" إلى "be smooth as oil"أي يكون ناعما كالزيت.

---

(1) لم تكن هذه هي الترجمة الوحيدة التي تعيد ترتيب الآيات، بل كانت هناك ترجمة أخرى تعيد الترتيب وأيضا تقسم الآيات! وهذه الترجمة قام بها أستاذ اللغة العربية في جامعة إدنبره، ريتشارد بل (Richard Bell)، الذي أمضى سنوات طويلة من عمره في إعادة ترتيب السور والآيات، بل في تقسيم الآية الواحدة إلى أجزاء متفرقة أحيانا. وعلى سبيل المثال فإنه يرى أن سورة قريش غير متفقة في السجع، وأن سورة التحريم مفككة تماما، ويبدو أنها تكونت من جمع فقرات نزلت في أوقات مختلفة.

الماعون/ 5: ترجم "عن صلاتهم ساهون" إلى "in their prayer are careless" أي في صلاتهم ساهون.

8 - ترجمة شعرية[1]

هذه هي ترجمة المستشرق الإنكليزي المعتدل آرثر ج. آربري التي صدرت سنة 1955م (وبمقدمة سنة 1962م) بعنوان القرآن مفسرًا، وفيها يركز على نظم القرآن المسجوع ذي القافية الخاصة بموسيقاه المتأثرة بالبيئة، فجاءت ترجمته ملونة بطابع شعري تميز به عن غيره كما يقول. بل إنه قسم الآيات تقسيما شعريا فجعل كل خمس آيات قطعة واحدة. ورغم أن عنوان الترجمة القرآن مفسرا، لأنه يرى أن ترجمة الأعمال العظيمة غير ممكنة، فإن ما قام به آربري ترجمة حرفية تماما، واعترف بتأثره بترجمة بكثال (Pickthall) الإنكليزي المسلم الذي يصفه بأنه رجل نص، بمعنى أنه يقابل النص بالنص، ويضع مرادفًا حرفيا له. ونقل آربري كثيرًا عن بكثال، ولكن في قالب شعري، مع تغيير بعض الكلمات إلى مرادفاتها. ولا ندري كيف يكون آربري مفسرا في ترجمته والحال هكذا.

وقد أخطأ آربري في ترجمة أسماء كثير من السور: فأطلق على سورة "غافر" أو "المؤمن" (The Believers)؛ وترجم اسم سورة "المؤمنون" الترجمة نفسها، فكانت عنده سورتان تحملان الاسم نفسه! كما ترجم اسم سورة "الروم" إلى (The Greeks) أي "اليونانيون"! وترجم "القصص" إلى (The Story) "القصة"، وأحل كلمة (Sad) الإنكليزية محل اسم سورة (ص)، فقلب الصاد سينا، وقصَّر الصائت الطويل ذي الحركات الست، وأخل بالمعنى فجعل اسم السورة "حزين"!

---

(1) سبقت ترجمة آربري لمعاني القرآن الكريم شعرا حراً ترجمة البروفسور إدوارد هنري بالمر (Edward Henry Palmer)، الذي كان أستاذ اللغة العربية في جامعة كمبردج، واشتهر بترجمة قصائد بهاء الدين زهير، فقد استلهم ترجمته من الترجمات الموجودة، فقام بترجمة القرآن إلى الإنكليزية في قالب شعري عامي. وقد نُشرت الترجمة، التي وصف فيها القرآن بأنه "بدائي وعر"، سنة 1880م، وذلك قبل أن يلقى حتفه في صحراء مصر بعامين.

ومن نماذج أخطاء ترجمته:

البقـرة/ 29: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ ترجمهـا "Then He lifted Himself to heaven"، أي: ثم رفع نفسه إلى السماء.

البقـرة/ 61: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا﴾ ترجمهـا "Get you down to Egypt"، أي اهبطـوا مصر.

البقـرة/ 151، وفي مواضـع كثيرة: ﴿يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِنَا﴾ ترجمهـا "to recite our signs to you"، أي يتلو عليكم علاماته.

البقـرة/ 184: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ ترجمها "And for those who are able to fast"، أي وعلى القادرين على أن يصوموا.

9 - ترجمة بلاشير[1]

ظهـر عدد كبير من المترجمين المسـتشرقين "في ثياب صديـق" كأمثال جاك بيرك، وريجيس بلاشـير وغيرهما. فقد كان جاك بيرك عضوا بالمجمع اللغوي المصري، كما كان ريجيس بلاشـير من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشـق! ولقد عانى القرآن الكريم الأمرّين من هذين "العضوين" في ترجمتيهما لمعانيه. وفيما يلي بعض الأخطاء أو المغالطات في ترجمة ريجيس بلاشير.

منهج بلاشير في الترجمة

في عـام 1949م قـام ريجيس بلاشـير بترجمة معـاني القرآن الكريـم. وفي الطبعة الأولى وضع ترتيب السـور وفق نزولها، سـيرا على نهج بعض المترجمين البريطانيين،

(1) ملخص لمقال فودي سوريبا كمارا، "دراسة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية التي أعدّها ريجيس بلاشير".

وذلك بقصد تفسير التشريع على ضوء الوقائع التاريخية. ثم تخلى عن ذلك في الطبعات التالية بعدما اقتنع بعدم جدوى مخالفة ترتيب المصحف العثماني.

يذكر دائما في مقدمة السورة مصدر اسمها وآراء المفسرين المسلمين وغير المسلمين في مكيتها أو مدنيتها جزئيا أو كليا. لكنه يرجّح آراء غير المسلمين في أغلب الأحيان، وقد يذكر معلومات أخرى عن السورة.

يترجم بعض الآيات مرتين أو أكثر، إذا رأى أن للآية أكثر من معنى.

ويذكر في ترجمته رقمين للآية: الرقم الأول هو رقمها بحسب طبعة فلوجل (Flugel) للمصحف الذي اعتمد في عدّ آياته على ترقيم خاص به يخالف لما عليه علماء المسلمين، والرقم الثاني رقمها بحسب طبعة القاهرة. وقد أشار إلى ذلك في "التنبيه" الذي كتبه قبل مقدمة ترجمته قائلا إن: "الآية في ترجمته تحمل رقمين: الرقم الأول (أي رقم طبعة فلوجل) هو الذي ما زال يستعمل غالبا في أوروبا، والرقم الثاني هو رقم طبعة القاهرة".

اعتمد في ترجمته – كما يدّعي – على أربعة تفاسير وهي: الطبري، والبيضاوي، والنسفي، والرازي. ولكن عند قراءة ترجمته يلاحظ أنه يرجّح دائما آراء المستشرقين على ما جاء في هذه الكتب.

ومن آرائه أنه يرى أن بعض الآيات إلحاقية، بمعنى أنها نزلت بعد فترة طويلة من نزول الآية السابقة لها. ويشير إلى هذه الآيات التي يراها متأخرة بطباعتها بطريقة خاصة تميزها عن الآيات الأخرى، وذلك إما بطباعتها في الجانب الأيمن من الصفحة أو بطباعتها بحرف مائل. ومثال ذلك الآية 129 في سورة النساء.

يدّعي في مواضع أن الآيات ناقصة، فيأتي بعبارات من التوراة ليستكمل بها هذا النقص المزعوم.

قام بنقل بعض الآيات من أماكنها.

ويمكننا تلخيص منهج بلاشير في ترجمة معاني القرآن الكريم في النقاط التالية:

التشكيك في أصالة ترتيب سور القرآن الكريم.

زعمه أن القرآن الكريم من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم.

إيهامه بأن القرآن الكريم تأثر باليهودية والنصرانية.

زعمه أن بعض الآيات في غير محلها.

اتهام المفسرين بتغيير معنى بعض الآيات طبقا للجو السياسي.

الاعتماد على القراءات الشاذة لغرض في نفسه.

اعتماده على روايات غير ثابتة للإساءة إلى القرآن الكريم.

النيل من شخص النبي صلى الله عليه وسلم.

تغيير ترتيب كلمات وإقحام كلمات في الترجمة للإساءة إلى أسلوب القرآن الكريم.

افتعال بعض الأخطاء لغرض في نفسه.

التشكيك في أصالة النص القرآني.

نماذج من الأخطاء في ترجمة بلاشير

ترجم قوله تعالى: ﴿وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 44]، كما يلي: "Alors que vous-mêmes[1] oubliez"، ومعنى هذه الترجمة: "وأنتم بأنفسكم تنسونه"، فجعل كلمة "أنفسكم" تأكيدا لضمير الجمع في لفظ "وتنسون"، مع أنها مفعول به منصوب وعلامة نصبه فتحة ظاهرة في آخره. لو كان تأكيدا لكان مرفوعا؛ لأن واو الجماعة في "وتنسون" ضمير مبني في محل رفع فاعل، والتأكيد يتبع المؤكد في إعرابه. والصحيح "Vous-vous oubliez".

ترجم قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا﴾ [البقرة: 61]، كما يلي: "Descendez en Egypte"، أي "اهبطوا مصر"، فجعل كلمة "مصر" علماً على البلد المعروف، في حين أن هذه الكلمة نكرة؛ لأنها منصوبة بفتحتين وتعني مصراً غير معيّن، أي اهبطوا أيّ مصر،

أيّ بلـد. وهـذا ما رجحه الإمام الطبري، وبناء عـلى ذلك فإن الترجمة الصحيحة كما يلي: "Descendez dans n'importe quelle ville".

ترجم لفظ "المساجد" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ﴾ [البقرة: 187]، كأنـه مفرد، ثم أضاف لفـظ "sacrée" أي "الحرام"، كأن المراد هنا هو المسجد الحرام. ومثل هذه الإضافات التي تخل بالمعنى متفشية في هذه الترجمة.

ترجـم "الخيـل والبغـال والحمـير" في قولـه تعـالى: ﴿ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ ﴾ [النحل: 8]، كـما يـلي: "le cheval، le mulet، l'âne" أي "الفـرس والبغل والحمار" فقد عد كلا منها مفردًا مع أنه جمع.

ترجم قوله تعالى: ﴿وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [البقرة: 49]، كما يـلي: "Et couvraient de honte vos femmes"، أي "يغطـون بالحيـاء نسـاءكم"؛ ظنا منه أن "يستحيون" من الحياء، والراجح أنه من الحياة كما جاء في الطبري. فالترجمة الصحيحة كما يلي: "laissaient vivantes vos femmes".

ترجم قوله تعالى: ﴿وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ﴾ [النساء: 36]، كما يلي: "au client par parenté، au client par promiscuité"، أي "الزبـون ذي القربـى والزبـون بالاختـلاط". والترجمـة الصحيحة كما يـلي: "voisin proche par parenté et le voisin lointain".

ترجم "الشـهداء" في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ ﴾ [النسـاء: 69]، كـما يـلي: "témoins"، أي "شـهود" والترجمـة الصحيحـة كـما يـلي: "martyres".

ترجـم "شـهيدا" بـ "témoin" في قوله تعـالى: ﴿إِذۡ لَمۡ أَكُن مَّعَهُمۡ شَهِيدٗا﴾ [النسـاء: 72]، والصحيح كما يلي: "présent". أي "حاضرا".

ترجم "الشهادة" في قوله تعالى: ﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [التوبة: 105]، كما يلي: "témoignage"، أي: ترجم "الشهادة" هنا كما ترجمها في: {وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ} [البقرة: 283]، مع أن معناها هنا كما يلي: "visible".

ترجم "رواسي" في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ﴾ [الحجر: 19]، كما يلي: "cimes"، أي "قمماً"، في حين ترجم الكلمة نفسها في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ﴾ [النحل: 15]، بالترجمة الصحيحة وهي: "montagnes immobiles"، أي "جبالا راسيات".

ترجم "بغيًا" في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ [مريم: 20]، بـ "femme" أي "زوجة"، وقد ترجم الكلمة نفسها وفي السورة نفسها بمعناها الصحيح في: ﴿وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ [مريم: 28]، وهو "prostituée".

ترجم قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: 30]، كما يلي: "Te voilà mort et les voilà morts"، أي "ها أنت ميت وها هم موتى"، والصحيح كما يلي: "Toi، tu mourras et ils .mourront eux aussi"

ترجم قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَغْفِرْ لَنَا﴾ [الفتح: 11]، كما يلي: "pardonne-nous"، أي "اغفر لنا"، والترجمة الصحيحة كما يلي: "implore pour nous le pardon".

ترجم "الكفار" في قوله تعالى: ﴿أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد: 20]، بـ "infidels" أي "الكافرون". والترجمة الصحيحة كما يلي: "cultivateurs"، إذ إن الكفار هنا بمعنى الزرّاع.

ترجم قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل: 2]، كما يلي: "reste en vigile seulement peu d temps"، أي "ابق ساهرا (أو حارسا) في وقت قليل فقط". فأدى تغيير كلمة واحدة هنا إلى عكس المراد من الآية الكريمة، فالصحيح أن يستعمل كلمة "sauf"،

أي "إلا" مكان كلمة "seulement" أي "فقط"، لتكون الترجمة كما يلي: "reste en vigile sauf peu de temps".

ترجم قوله تعالى: ﴿لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ﴾ [المدثر: 29]، كما يلي: "Elle est dévorante pour les Mortels" أي "لواحة لبني آدم"، والصحيح كما يلي: "Elle est dévorante pour l'épiderme". أي "لواحة لظاهر الجلد".

10 - ترجمة بيرك[1]

صدرت الطبعة الأولى لترجمة بيرك لمعاني القرآن الكريم سنة 1990م.

وقد قال بيرك إنه أمضي في إعداد الترجمة أكثر من عشر سنوات متواصلة؛ ما قد يفهم منه أن الرجل قد وفّى المشروع حقه من الوقت، وأنه كان متريثا ومدققا وعلى غير عجلة من أمره، وهو ما يعطي للعمل أهميته وقيمته. ولعل ما يعزز هذا العامل تصريح بيرك بأنه أعاد قراءة الترجمة وتنقيحها ثلاث مرات كما أنه استأنس بمعظم التفاسير القرآنية المشهورة.

يعد جاك بيرك من أبرز المستعربين المعاصرين، وإجادته للغة العربية وقواعدها - بالرغم مما يعتريها من نواقص كما سوف نرى- جيدة بالمقارنة مع مستويات إتقانها من طرف زملائه من المستشرقين، ولعل هذا ما أهّله لأن يكون عضوا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

عُرف جاك بيرك لدى المهتمين والمتبعين باعتداله وموضوعيته وعدم تهجمه على الإسلام بصفة مباشرة، فهو يعد نفسه (أخا العرب)، وذلك بالرغم من أن حقيقة الأمر تدل على أن مواقف الرجل من الإسلام لا تخلو من انتقاد وتهجم واستهتار أحيانا ببعض القضايا والمبادئ والأسس الإسلامية (كما عبر عن ذلك في مقدمة الترجمة).

---

(1) ملخص لمقال حسن بن إدريس عزوزي، "ملاحظات على ترجمة معاني القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي جاك بيرك".

وقد أحدثت ترجمته صدى واسعًا عشية صدورها وبعد ذلك بسنوات، تلقت مختلف وسائل الإعلام العربية والفرنسية خبر صدور الترجمة بكثير من الترحاب.

بعض الملاحظات على الترجمة

حذف أجزاء وزيادة أخرى في النص القرآني.

إسقاط جمل بأكملها: وهو من أغرب ما وقع فيه جاك بيرك في مجال الحذف من النص القرآني ما جاء في ترجمته للآية 110 من سورة المائدة؛ إذ أهمل ترجمة خمس كلمات هي: ﴿فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾، ولما كان الجزء غير المترجَم مسبوقا بلفظة (بإذني) فإن الذي يظهر أن جاك بيرك لما أراد أن يترجم من بعد (بإذني) الأولى وقع بصره على قوله (بإذني) الثانية فأهمل بذلك الكلمات الخمس الواقعة بينهما، وهذا دليل على قلة الاكتراث والمبالاة في إبداء الحرص واليقظة المطلوبين أثناء ترجمة معاني القرآن الكريم، ولو كان المترجم قد راجع ونقح ترجمته كما زعم لما وقع في مثل هذا الإهمال والحذف.

إسقاط كلمات: وقد وقع هذا كثيرًا جدًا، فمن ذلك: إسقاط لفظة "الساجدون" من قوله تعالى: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 112].

إضافة كلمات: فقد عمد أيضا في بعض الأحيان إلى زيادة كلمات وعبارات ليست في النص القرآني. من ذلك مثلا: إضافته عبارة "في العالمين" عند ترجمته لقوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الصافات: 109]؛ إذ قال: "Salut sur Abraham au sein des univers"، فأضاف كلمة "فِي الْعَالَمِينَ". وهذه الإضافة إنما توجد أصلا في الآية (79) من السورة نفسها عند قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. وفي السورة نفسها أيضا أضاف عبارة "من الجاهلين" في ترجمة قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: 147]. كما أضاف لفظة "أول" عند ترجمة قوله تعالى:

﴿ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ [آل عمران: 81]. حيث جاءت الترجمة كما يلي: وأنا معكم أول الشاهدين. وفي سورة آل عمران الآية (106) ترجم قوله تعالى: {أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ}، بإضافة لفظة (بي) فجاء المعنى: أكفرتم بي بعد إيمانكم.

التحريف المعجمي

لفظة "الأمي"، فقد ذهب جاك بيرك في ترجمة "أمي" إلى أنها تترجم بـ "maternel" نسبة إلى الأم "mere"، وهي ترجمة واهية لا تحقق المراد من نقل المعنى الأصلي للفظة، بل إنها تثير الالتباس والاضطراب لدى القارئ.

ولفظة الزكاة؛ فمن المعلوم أن من معاني الزكاة النمو والزيادة كما أنه يراد بها التطهير، لكن هذه المعاني اللغوية لا يمكن عند إطلاقها - من دون بيان أو توضيح أو ربط بالمدلول الرئيس للفظة - أن تؤدي المعنى المطلوب الذي هو ذلكم الحق الذي يجب في المال، كما أنها لا يمكن أن تدل على الفريضة المعلومة والركن الرابع من أركان الإسلام، لذلك فإن ترجمة لفظة الزكاة إلى اللغات الأجنبية بأي معنى من تلك المعاني تستبعد بصورة تامة المعنى الأساس المطلوب، وهذا ما لم يستوعبه جاك بيرك عندما لم يجد للزكاة من مرادف سوى معنى التطهير فترجم الزكاة بلفظة "purification" في جميع الآيات التي ورد فيها الإخبار أو الأمر بإيتاء الزكاة، ويبدو أن المترجم قد أخذ معنى التطهير من قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾.

"Prélève sur leurs biens une aumône pour les en purifier, les épurer."

لفظة الأرحام، ولاشك أن مفهوم "صلة الأرحام" في الإسلام يعد خصيصة من خصائص الدين الذي يدعو إلى تماسك الأسرة الكبيرة والصغيرة ويهدف إلى توطيد وترسيخ أواصر القربى بين الأقارب الذين يجمع بينهم دم واحد. وإذا كان الأمر كذلك فلا ريب أن ترجمة هذا المفهوم بما يَفي بالمراد والمقصود يعدُّ أمرا صعبا إلى حد ما، بيد أنه مهما كان هناك تفاوت واختلاف بين المترجمين في إعطاء مقابل

قريب للمعنى الأصلي، فإنه من غير المقبول أن يؤتى بلفظة "matrices" (رحم المرأة) مقابلا للفظة الأرحام، وهو ما فعله جاك بيرك عندما ترجم الآية الأولى من سورة النساء: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ﴾، بقوله:

"Prémunissez-vous envers Dieu, de qui vous vous rèclamez dans votre sollicitation et aussi envers les matrices."

فجاء المعنى كالتالي: "اتقوا الله الذي تستندون إليه في توسلكم"، وأيضا تجاه أرحام النساء (جمع رحم المرأة =matrice).

ج. قلب الحقائق القرآنية

عند ترجمته لقوله تعالى: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦ﴾ [البقرة: 213]، قال:

"Mais Dieu avait guidé les croyants à diverger avec son autorisation sur tels points de la vérité."

وهذا يعني: "لكن الله هدى المؤمنين إلى الاختلاف بموافقته حول نقاط معينة من الحقيقة". ولا شك أن القارئ الفطن يدرك بسرعة أن المترجم قد قلب معنى الآية رأسا على عقب؛ ما نجم عنه تحريف فظيع وتشويه مريب. فبعد أن كانت الآية القرآنية تدل في أصلها على أن الله تعالى قد وفّق المؤمنين بفضله لتمييز الحق من الباطل ومعرفة ما اختلفوا فيه، أصبحت تعني حسب الترجمة البيركية أن الله قد أرشد المؤمنين بإذنه إلى الاختلاف. ولو أن المترجم تمعن جيدا في جميع مقاطع الآية المذكورة لتبين له جوهر المقصود وروح المضمون القرآني المنشود، فالآية المستشهد بها اختتمت بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَهۡدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ﴾، ما يعني أن الله لا يهدي إلى الاختلاف وإنما يهدي إلى الحق وإلى الصراط القويم، فقوله تعالى: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦ﴾، يسنده ويحققه ويؤكده المقطع الذي يليه: ﴿وَٱللَّهُ يَهۡدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ﴾.

د. أخطاء ناجمة عن سوء الفهم

قولـه تعـالى: ﴿ قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء: 69] ترجمه جاك بيرك بقوله:

"Nous dimes : o feu, deviens du froid -Et salut sur Abraham."

وكأن معناه: "قلنا يا نار كوني بردًا. وسـلام على إبراهيم" حيث انشـطرت الآية إلى جزأيـن تفصـل بينهما نقطة، فالجـزء الأول فيه أمر بأن تتحول النـار إلى برد، وفي الجـزء الثاني ينشـأ معنى جديد ليـس في الآية، إذ فيه كأن الله تعالى يوجه السـلام إلى إبراهيم عليه السلام.

في الآيـة (30) من سـورة الذاريات قرأ جاك بيرك قولـه تعالى: ﴿ قَالُوا۟ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴾، ما يفيد أن الملائكة قالت إن الله تعالى قال إن الغلام حكيم عليم، في حين أن صفتي الحكيم العليم في الآية تعودان على الله سبحانه وتعالى وليس على الغلام، وهذا يدل على عدم استيعاب المترجم لمفهوم الآية ومدلولها فضلا عن عدم اهتدائه إلى من يعود عليه الضمير في (إنه).

لقد جاءت ترجمة جاك بيرك على الصورة التالية:

"Ils dirent: C›est ainsi! Dieu a dit que ce garçon serait le sage, le connaissant."

هـ. أخطاء ناجمة عن التصحيف في قراءة ألفاظ قرآنية

قوله تعالى: ﴿لِّيُرَوْا۟ أَعْمَـٰلَهُمْ ﴾ [الزلزلة: 6]، قرأه جاك بيرك: لِيَروا أعمالهم. ولم ينتبه إلى صيغة البناء للمجهول الواردة في الآية، فجاءت ترجمته كما يلي: "pour contempler leurs actions". وهـي ترجمـة لا تؤدي المعنى الحقيقي للآية؛ حيث إن الله تعالى هو الذي يُري الناس ما عملوه من السيئات والحسنات يوم الحساب. والترجمة الأقرب إلى المراد هي:

"Pour que leur soient montrées leurs oeuvres."

و. التصرف في ترتيب أجزاء الآية القرآنية الواحدة

ومن ذلك على سبيل المثال ترجمته لقوله تعالى: ﴿يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ﴾ [لقمان: 29]؛ حيث عكس الآية كما يلي: "يولج النهار في الليل ويولج الليل في النهار". ومن ذلك أيضا ترجمته لقوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّۚ﴾ [الأنعام: 95]، حيث عكس الآية كما يلي: "يخرج الميت من الحي ويخرج الحي من الميت". ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡۖ﴾ [الشورى: 15]، وقوله عز وجل: ﴿فَيُؤۡخَذُ بِٱلنَّوَٰصِي وَٱلۡأَقۡدَامِ﴾ [الرحمن: 41].

ز. الترجمة بما يثير السخرية لدى القارئ الغربي

ومن أمثلة ذلك ترجمة عبارة "أولي الألباب"، بقوله: "Ceux dotés de moelles"، وهو ما يعني: "أصحاب النخاع"، وإذا كانت لفظة "النخاع" تدل في معناها المجازي في اللغة الفرنسية على لب الشيء وأهم ما فيه، فإن تقديمها مقابلا للفظة "الألباب" القرآنية يعد إخلالا واضحا بالمقصود من الترجمة الذي هو محاولة إفادة القارئ الأعجمي بما هو قريب من المراد من الآية.

لقد وردت لفظة "الألباب" ست عشرة مرة في القرآن ترجمها بيرك جميعا بلفظة "النخاع"، ولم يحاول ولو مرة واحدة أن يجاري زملاءه من مترجمي القرآن الكريم أمثال دنيس ماصون، ومحمد حميد الله، وحمزة بوبكر، وغيرهم ممن ترجموا عبارة "أولو الألباب" بـ "أولو العقول".

ومما يثير السخرية والاستغراب لدى القارئ الغربي، ما جاء في ترجمة بيرك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾ [الرعد: 31]، حيث قال:

"Dieu ne manque pas au rendez-vous."

وهو ما معناه أن الله لا يتخلف عن الموعد الذي ضربه لنفسه، ومعلوم أن كلمة "rendez-vous"، تعني بالفرنسية الموعد الذي يتفق عليه شخصان كالموعد مع

الطبيب وموعد الاجتماع، إلى غير ذلك. فكيف يتفق هذا مع المراد من الآية الذي يعلمه بيرك جيدًا بحكم اطلاعه على ترجمات أسلافه، وهو المراد الذي يدل على أن الله لا يُخلف وعده، وهو ما ذهب إليه كل من محمد حميد الله، وبوبكر، ودنيس، وبلاشير، وغيرهم، عندما ترجموا الآية بقولهم:

"Dieu ne manque pas à Sa promesse."

ح. عدم الالتزام بترجمة موحّدة للفظة القرآنية

ومن أمثلة ذلك ترجمته للفظة "خليفة"، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، ترجم بيرك "خليفة" بـ "lieutenant"، وهي ترجمة غير صحيحة، فضلا عن تضمنها للطابع العسكري الذي تدل عليه اللفظة في معناها الفرنسي، والذي يهمنا في هذا الصدد أن المترجم لم يستقر على ترجمة موحدة للفظة "خليفة"، ففي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 165]، ترجم اللفظة التي جاءت بصيغة الجمع بكلمة "Successeurs"، وترجمها في آية أخرى: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: 62] بكلمة "lieutenant"، كما في آية البقرة، في حين ترجمها في قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: 26] بكلمة "lieutenance"، أي ملازمية بصيغة المصدر.

ط. الإغراب في ترجمة أسماء السور القرآنية

نجد جاك بيرك يترجم اسم سورة "الفتح" الذي هو مصدر؛ بجملة غريبة وهي قوله: "Tout s'ouvre"، أي ما معناه "كل شيء ينفتح"، ولا شك أن معنى اسم السورة هو النصر والتمكين بدليل أن السورة تتحدث عن صلح الحديبية الذي تم بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين المشركين سنة ست من الهجرة والذي كان

بداية للفتح الأعظم (فتح مكة) وهو المراد باسم السورة ومستهلها، وهو المستهل الذي ترجمه بقوله:

"C ‹est bien Nous qui pour toi ouvrons l›ouverture éclatante."

أي: "إنا نحن الذين نفتح لك (الفتحة) أو الانفتاح الواضح"، وهو ما لا يؤدي بتاتًا المعنى المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾.

ترجمته لاسم سورة "الروم" بلفظة "Rome"، أي مدينة روما، في حين أن لفظة "الروم" في اسم السورة ومستهلها: ﴿الٓمٓ ۞ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۞ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾، يقصد بها البيزنطيون، وهو ما لم يختلف في تفسيره أو ترجمته أحد سواء من المسلمين أو المستشرقين.

والعجيب في الأمر استهزاء المترجم بالمقاصد القرآنية، وبقواعد وضوابط الترجمة التي ينبغي مراعاتها بدقة وأمانة، وذلك عندما يشير في الحاشية إلى أنه يعلم جيدا أن المراد بالروم هم البيزنطيون، لكنه أراد ترخيم الصوت فوضع بدل ذلك اسم روما، فيقول: "لأسباب ترخيم الصوت نقول: روما، حيث كان يجب وضع لفظة البيزنطيون".

ي- قلة التركيز والاحتراس أثناء الترجمة

ترجم قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ ﴾ [النساء: 170]، بجمع لفظة الرسول (الرسل).

ووقع المترجم في الخطأ نفسه عندما وضع مكان "إلها آخر" من قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الإسراء: 22] عبارة "آلهة أخرى" بصيغة الجمع.

وعلى النقيض من ذلك تحولت صيغة الجمع الواردة في قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ ﴾ [الأعراف: 204] إلى صيغة الإفراد "فاستمع له وأنصت".

إشكاليات ترجمة النصوص ذات الخصوصية الثقافية والدينية: تجربة الألبان مع القرآن الكريم نموذجًا

محمد م. الأرناؤوط

مقدمة

في الوقت الذي انحسر فيه الوجود المسلم في شبه الجزيرة الأيبيرية مع سقوط غرناطة في 1492؛ أخذ الإسلام في الانتشار في الطرف الآخر من القارة الأوروبية (شبه جزيرة البلقان) مع الفتوحات العثمانية التي امتدت قرنين، وصولًا إلى حصار فيينا في 1529، وتشكّلت لدينا كتلة كبيرة مسلمة تفوق ماكان موجودًا في الأندلس.

لم تكن في الإدارة العثمانية الجديدة "مؤسّسة" تُعنى بنشر الإسلام، بل تُرك الأمر خلال القرنين الأولين للسكان أنفسهم، ولذلك انتشر الإسلام بالتدريج ليكون دين الغالبية لشعبين فقط (الألبان والبشناق)، بينما بقي دين الأقلية للشعوب الأخرى (البلغار والصرب والكروات... إلخ).

انتشار الإسلام في ألبانيا، وإشكالية ترجمة القرآن

وقد قام الوقف الذي هو مؤسّسة أهلية، بدور كبير في نشر الإسلام بواسطة شبكة المدارس التي كانت توفّر التعليم المجاني لأبناء المنطقة؛ إذ كانت هذه المدارس تركز

على العلوم الإسلامية التي تتيح لخريجيها أن يتابعوا دراساتهم في إستانبول أو دمشق أو القاهـرة، ويصبحوا من طبقة "العلـماء" ulema حين يعودون إلى بلادهم. ومع أن معظـم هذه المدارس أنشـأها أبنـاء المنطقة؛ فقد كانت تركّز، كغيرهـا من المدارس في أرجـاء الدولة العثمانيـة، على اللغات الثلاث (العربية والتركية والفارسـية) والعلوم الإسلامية، وتُرك للمسيحيين فقط أن يُعنوا بشأن لغاتهم القومية ويطبعوا الكتب بها.

ولأن الإسـلام في البلقـان انتـشر خلال الحكم العثماني فقد سـاد هنـاك المذهب الحنفـي، مـع بعـض الهرطقات المحـدودة هنا وهنـاك، وأصبح الإسـلام في البلقان امتدادًا للإسـلام العثماني بالمعنى الفقهي والفني. وعلى الرغم من ذلك، فإن مفارقة كبيرة هنا تتمثل في أن الإمام أبا حنيفة النعمان (ت 150 هـ/ 767م) الذي يُنسب إليه المذهـي الحنفـي، كان أكثر انفتاحًا من غيره في ما يتعلق بجواز ترجمة القرآن الكريم، بـل إنه أجاز الصلاة بسـور مترجمة للقرآن، حتى لمن قدر على تعلّـم العربية، على أن أصحابـه من بعده قيّدوا ذلـك بمن عجز عن تعلم العربيـة[1]، بينما لم يتعرض الفقه الحنفـي لذلـك في البلقان حتى نهايـة الحكم العثماني تقريبًا. ولكـن هذا الموقف تغيّر فجأة مع انحسار الحكم العثماني والمستجدات التي فرضت نفسها، وانتهى الأمر إلى تنافسٍ على ترجمة القرآن، حتى أصبح لدينا في الألبانية مثلًا قريبٌ من عشر ترجمات، ومثلُ ذلك في اللغة البوسنوية، بعد أن أحدثت الترجمة الأولى زلزلة هنا وهناك.

ومع الفتح العثماني لأوروبا الجنوبية الشرقية (شـبه جزيرة البلقان) منذ منتصف القـرن الثالـث عـشر، والـذي اسـتمرّ قريبًا مـن قرنين مـن الزمن؛ انتشر الإسـلام بالتدريج بين الشـعوب المختلفة، لينتهي الأمر بعد ثلاثـة قرون من الزمن تقريبًا إلى انتشار كبير، شمل الغالبية لدى شعبين فقط (الألبان والبشـناق)، وإلى انتشار محدود شمل الأقلية لدى الشعوب الأخرى كالبلغار والصرب واليونان... إلخ[2].

(1) للمزيد حول ذلك انظر: احميدة النيفر، معضلة المركز والأطراف في ترجمة القرآن الكريم وتفسـيره، موقع "مؤمنون بلا حدود" 27 يونيو 2015.

(2) للمزيـد حـول ذلك انظر: محمـد م. الأرناؤوط، "ألبانيا أكبر وجود مسـلم في أوروبا"، في الإسـلام والمسلمون في البلقان (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2014)، ص112 - 113.

ومع تحوّل الإسلام إلى دين الغالبية لدى الألبان والبشناق؛ احتل القرآن مكانة مركزية في الحياة الروحية والاجتماعية والثقافية لدى المسلمين الجدد. فالقرآن كان لا بد من قراءة شيءٍ منه خمس مرات في اليوم من أجل الصلاة، كما أن النظام التعليمي (المدارس العامة ودور القرّاء الخاصة) كانت تتكفّل بتعليم الأولاد أجزاء من القرآن أو حفظ القرآن كاملًا، لتظهر طبقة مرموقة في المجتمع بلقب "الحفّاظ" hafizi-hafizët. وكان حفظ الأولاد أو الشبّان لأجزاء من القرآن أو القرآن كاملًا يتم في طقوس احتفالية، أصبحت من العادات والتقاليد الجديدة. وإضافة إلى ذلك فقد كانت طبقة العلماء الجديدة ulema تنشغل بدراسة القرآن وتفسيره، وتؤلف في ذلك الرسائل والكتب المختلفة بالعربية غالبًا أو بالعثمانية. وإلى جانب هؤلاء برز النسّاخ الذي أصبحوا يتفننون في نسخ القرآن وتزيينه حتى أصبحت لهم مكانتهم في المجتمع[1].

ولكن كل هذا كان يخفي مفارقة تكمن في أن قلّة قليلة فقط من المسلمين (العلماء والحفاظ وطلاب المدارس العليا) كانوا يفهمون القرآن باللغة التي أُنزل فيها (العربية)، بينما كانت الغالبية الساحقة تحفظ عن ظهر قلب الحدّ الأدنى من السور القصيرة من أجل الصلاة، لكن من دون أن تفقه معناها. ومن ناحية أخرى كان غير المسلمين من الشعوب البلقانية التي اعتنقت الإسلام تنظر إلى القرآن كحاجز بينهم وبين مواطنيهم المسلمين، من حيث كونه الكتاب أو الدين الجديد (الإسلام) الذي أصبح يفصل أو يميّز بينهم وبين المسلمين، من دون أن يعرفوا ما فيه حتى لو أرادوا ذلك؛ بسبب حاجز اللغة (العربية).

ترجمة القرآن في ألبانيا

ومن هنا، أخذ الوضع يختلف منذ النصف التاسع عشر، مع نمو الفكرة والحركة القومية لدى الشعوب البلقانية التي أصبحت تعظّم الرابطة القومية التي تقوم على اللغة والثقافة المشتركة، وليس على أساس الدين الذي لا يشمل كل الناطقين

(1) Feti Mehdiu, *Hafizët tanë gjatë historisë* (Prishtinë, 2012).

باللغـة القومية الواحـدة، وهو ما أدى إلى أولى ترجمات القرآن في البلقان على يد غير المسـلمين. وفي هذه الحالة كان تعاطي غير المسـلمين مع الكتاب المقدس للمسلمين (القـرآن) مختلفًـا، أي مـن دون أي خلفيـة فقهيـة حول جـواز الترجمة مـن عدمها؛ لأن دافعهـم كان اخـتراق هذا الحاجز (القرآن) الخاص بالمسـلمين مـن مواطنيهـم، وجعله معروفًا للآخرين، ولكي يكون كتابًا مشتركًا بين أبناء الشعب الواحد. ومن هنـا، لم تأت الترجمات الأولى للقرآن من غير المسـلمين من أجل المماحكة والإسـاءة للمسلمين، بل لأهداف سياسية تتعلق بأهداف الحركات القومية.

ففـي حالة الترجمة الأولى الصربية للقرآن التي صدرت عام 1895 على يد رجل الدين والسـياسي الـصربي ميتـو لوبيبراتيتـش Mito Ljubibratic (1839-1889)، الـذي كان كغـيره من السياسـيين الصرب يعدّ البشـناق من الصرب الـذي اعتنقوا الإسـلام، كان الهـدف منها - كما صرّح هو بنفسـه - "التصالح مـع المحمديين من القوميـة الصربية" لكي يسـاعد هذا على أن تصبح البوسـنة لاحقًـا جزءًا من صربيا الكـبرى، وهو المشروع الذي كانت تعمل عليه بلغراد[1]. وهكذا، كان لوبيبراتيتش حريصًا على أن تكون ترجمته دقيقة، مع أنها كانت عن الروسـية (ترجمة فاروفكيس) التي هي ترجمة للفرنسية (ترجمة دوريار)، ولا تحمل أية إساءة للمسلمين، بل اكتفى بإضافـة ثلاث صفحـات في نهايتها تتضمن "معجم بعض الأشـياء والأسـماء التي تذكر في القرآن ومكان ورودها"[2].

(1) Dr.Savo Ljubibratic-Todor Krusevac, "Prilozi za hercegovackih ustanka 1857-1878 godine", *Godisnjak Istorijskog dustva BiH*, Vol.7 (Sarajevo, 1956), p. 185.

(2) Koran, prevod Mico Ljubibratic, pecano u trosku Zaduzbine Ilije Milosavljavica-Kolarca, Stampano u Drzavnoj stampariji Kraljevine Srbije (Biograd, 1895).

نظرًا لأن هذه الترجمة صدرت بعد وفاة المترجم فقد وُضع صليب تحت اسـم المترجم، دلالة على أنه تـوفي، على عادة الصرب الأرثوذكس، إلا أن أحد المسـؤولين (لوبا سـتوياتوفيتش) تنبّه إلى أن ذلك "يمكن أن يكون فضيحة بالنسـبة إلى المسـلمين، وفرصة مناسبة للإثارة صدمتنا نحن الأرثوذكس"، ولذلك تم نزع الصليب من معظم النسخ:

Muhamed Hadzijahic, "Bibliografske biljeske o prevodima Kur'ana kod nas", *Islamsko misao 29* (Sarajevo, 1986), p. 24.

إلا أن هذه الترجمة جاءت كزلزلة للمجتمع المسلم؛ لأن النخبة المسلمة التقليدية سواء في البوسنة أو في ألبانيا، كانت قد نشأت على اعتقاد شاع طويلًا، هو عدم جواز ترجمة القرآن إلى أي لغة أخرى، بل إن الترجمة ذاتها كانت بمثابة اقتراف ذنب عظيم. وعلى العموم، كان العلماء ulema سواء في البوسنة أو في ألبانيا يرون أن القرآن لا بد أن يبقى هكذا كما هو (بالعربية)، تحت رعايتهم فقط، ولم يرحبوا بأي تدخل لغير العلماء أو اللائكيين في هذا المجال؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن هؤلاء "يريدون بآرائهم اللائكية أن يفسّروا الدين ويحرّفوه"، ويصلون إلى القول "إن أعظم رغبة للمستعمرين ترجمة القرآن لدى كل شعب مسلم". أما الحل عند هؤلاء فقد كان التشديد على ضرورة تعليم الأولاد اللغة العربية لكي يقرأوا القرآن باللغة التي نزل بها[1].

وعلى الرغم من هذه "الزلزلة" إلا أن الجيل الجديد من المثقفين المسلمين في البوسنة الذي نشأ بعد زوال الحكم العثماني؛ لم يعد يرى الأمر كذلك، بل بادر بعض المثقفين أنفسهم إلى إصدار ترجمات جديدة. وكان من هؤلاء سعيد سرداريفيتش 1882 - 1913 (S.Serdarevic) الذي ترجم بعض سور القرآن مع تفسيرها خلال 1913 في مجلة مصباح[2]، ليفتح الباب بذلك، بعد فتوى شيخ الأزهر مصطفى المراغي بذلك في 1936 [3]، أمام عدة ترجمات أخرى للقرآن من اللغة العربية مباشرة على يد علماء وأكاديميين مسلمين (بسيم كركوت، أنس كاريتش، أسعد دوراكوفيتش وغيرهم).

وعلى هذا النحو ظهرت أول ترجمة للقرآن في الألبانية عام 1921 على يد غير مسلم، هو الكاتب إيلو ميتكو تشافزيزي I.M.Qafzezi المعروف بنزعته القومية

(1) Ibid, p. 23.

(2) Bosnjak, Sarajevo 10.10.1896; Hadzijahic, Bibliografske biljeske, p. 24.

(3) سبق تلك الفتوى نقاش واسع في مصر خلال 1925-1936 بين المؤيدين والمعارضين تمثل في نشر عدة رسائل ومقالات لأسماء معروفة في ذلك الحين (محمد فريد وجدي والشيخ محمد شاكر والشيخ محمد حسنين مخلوف والشيخ محمود شلتوت وغيرهم)، انظر:
أحمد إبراهيم مهنا، دراسة حول ترجمة القرآن الكريم (القاهرة: مطبوعات الشعب، 1978)، ص 14 - 58.

الألبانيـة[1]. وذلـك بعد عشر سـنوات تقريبًا من إعلان اسـتقلال ألبانيا عن الدولة العثمانية. ومن المهم الإشـارة هنا إلى أن هذه الترجمة التي لا نملك منها سـوى الجزء الأول فقط[2] الذي يضمّ السور الستّ الأولى، صدرت بعد استقرار الدولة الألبانية منـذ 1920، وانضمامهـا إلى عصبة الأمـم، لتكون بذلك أول دولـة أوروبية بغالبية مسلمة، تسعى لأن تكون الأديان الموجودة (الإسلام والكاثوليكية والأرثوذكسية) جزءًا من دولة قومية من دون ارتباطات بالخارج.

وبهذه الروح أقدم تشـافزيزي على ترجمة القرآن؛ سـعيًا منه لتعزيز الثقافة المشتركة التي تشـمل المسلمين والمسـيحيين؛ لأنه كان يعتقد أن القرآن لا يخصّ المسلمين فقط، بـل يخصّ الثقافة القوميـة الألبانية، بوصفـه الكتاب المقدس لغالبيـة الألبان. وهكذا يكشـف تشـافزيزي في مقدمته عن أن دافعه للترجمة كان التعرّف على "ماهية الغشـاء الرقيـق الغامـض الذي يفصـل ما بـين المؤمنين، أو المسـلمين الألبانيين عـن إخوتهم المسـيحيين"، مـع أنه كان يسـمع من المسـلمين أن "ترجمة القـرآن إلى لغة أخرى ذنب عظيم". وبعد هذا يصل تشافزيزي في مقدّمته إلى الهدف الحقيقي الذي يرد على النحو التالي: "أيها المسـلمون والمسـيحيون، لنجعل من الكتب الدينية قضية قومية بحتة، لا يوجد داع لإضعاف المشاعر الروحية. ولكن لا بد من مكافحة التعصّب الديني حتى يختفي تمامًا من قلوب الألبان الذين يحبّون ألبانيا أن تكون في مراتب الحضارة"[3].

ويلاحظ هنا أن تشـافزيزي يتأسّـف في نهاية مقدمته على كون ترجمته ليسـت من اللغـة الأصلية (العربية) بل من الإنكليزية (ترجمة جورج سـيل)، ولذلك لا يمكن أن تكـون مثاليـة، ولكنـه يأمـل أن تكون بدايـة لترجمة مثاليـة أو "أن تسـاعد ذلك العالم المسـلم الذي سـيكون له شرف ترجمة القرآن من اللغة العربية"[4]. وعلى نمط

(1) ايلـو م. تشـافزيزي (1889-1964) صحفـي وكاتـب ألبـاني معـروف اشـتهر بنزعتـه القوميـة ومؤلفاته في الشـعر والقصة والمسرحية والدراسـات التاريخية التي نشرها في ألبانيا وخارجها (لندن وبوخارست)، ومن أشهر مؤلفاته تاريخ علي باشا تبلينا وتاريخ ألكسندر الكبير.

(2) Kurani (Kendimi) Shqip, përkthzer prej I.M.Qafzezi (Plloeshti, 1921).

(3) Ibid, pp. 3-4.

(4) Ibid.

ليوبيبراتيتش جاءت ترجمة تشافزيزي بسيطة ومباشرة، أي من دون تفسير أو تدخل من المترجم في توضيح ما يخصّ المسلمين. وعلى الرغم من أن تشافزيزي أخطأ في ترجمة بعض المفردات، ولم يوفق في ترجمة بعض الآيات، فإنه يمكن القول إن ترجمته كانت ناجحة، بالقدر التي وفرت فرصة لربع سكان ألبانيا من المسيحيين أن يطلعوا أخيرًا على القرآن بلغتهم الألبانية، بغرض غير ديني (تشويه دين أو ترويج دين)، وأن يطلع المسلمون أنفسهم على القرآن لأول مرة بلغتهم الألبانية، على الرغم من أنها لم تكن قد انصهرت في لغة واحدة[1].

وكما كان الأمر في البوسنة، فقد دفعت هذه الترجمة علماء المسلمين في ألبانيا إلى أن يتولوا المبادرة بعد عدة قرون من انتشار الإسلام بين مواطنيهم، وأن يقوموا بأنفسهم بترجمة القرآن إلى الألبانية. وكان مما ساعد على ذلك انعقاد "مؤتمر مسلمي ألبانيا" في شباط/ فبراير 1923 الذي وضع على رأس أولوياته "الاهتمام بالتعليم الديني بالألبانية"، بعد أن كانت الإدارة العثمانية تضع العراقيل أمام التعليم باللغة الألبانية[2]. وهكذا، بدأ العالم المسلم الحافظ علي كورتشا A.Korça خلال 1924 بنشر ترجمة بعض سور القرآن في مجلة الصوت السامي[3]، في حين بدأت في الظهور

(1) في الربع الأخير للقرن التاسع عشر تسارعت جهود النخبة الألبانية للتوافق على اختيار أبجدية موحدة لكتابة الألبانية بعد أن كانت تكتب بعدة أبجديات، وبقيت كذلك حتى إعلان الاستقلال 1912 وحتى استقرار الدولة الألبانية في 1920 التي اعتمدت أخيرا الأبجدية الألبانية الحالية. ولكن الألبانية كانت تنقسم إلى لهجتين رئيسيتين (الشمال والجنوب) وكل واحدة إلى لهجات فرعية، ولذلك فقد كان النقد العلمي الأول لترجمة تشافزيزي الذي صدر في 1926 يتركز على أن اللغة المستخدمة في الترجمة كانت لهجة كورتشا الجنوبية، التي لم تكن مستخدمة في الشمال:
Xhevat Korça, Arhiv za Arbanasku starinu, jezik i etnologiju, Knjiga III, sv.1-2 (Beograd, 1926), p. 301.

(2) للمزيد حول ذلك: محمد م. الأرناؤوط، الإسلام في أوروبا المتغيرة: تجربة ألبانيا في القرن العشرين (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007)، ص 47.

(3) في السنة الثانية من صدور هذه المجلة (1923-1939) بدأ نشر بعض السور مما يبدو أنه ترجمة كاملة (مفسّرة) أنجزها آنذاك الحافظ علي كورتشا. ومع أنه لدينا إشارة واضحة في "المولد" الذي نشره في تيرانا عام 1924 إلى أنه أتم تفسير القرآن "في الألبانية في ألف صفحة"؛ فإنه لم يتم العثور على هذه الترجمة حتى الآن، والتي كانت لها قيمتها بالتأكيد لتضلّع صاحبها في اللغتين العربية والألبانية والعلوم الدينية: Hafiz Ali Korça, *Mevludi* (Prishtinë, 1992), p.29.

في 1929 ترجمة تفسيرية لعالم مسلم آخر هو الحافظ إبراهيم داليو I.Daliu بعنوان زبدة معاني القرآن[1]، ولكنها لم تكتمل.

في غضون ذلك، ومع انتقال موضوع ترجمة القرآن الكريم إلى تركيا الحديثة بعد إلغاء الخلافة، ثار النقاش في العشرينيات وبداية الثلاثينيات في مصر حول جواز ترجمة القرآن إلى غير العربية، وشارك في هذا النقاش كبار العلماء (محمد شاكر، محمد حسنين مخلوف، مصطفى صبري وغيرهم) إلى أن أفتى شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي بجواز ذلك في البحث المذكور الذي نُشر أولًا بـ مجلة الأزهر عام 1351هـ/ 1932. ومع أن الشيخ المراغي عاد في ذلك إلى شيوخ المذهب الحنفي الذين أجازوا الترجمة، مع أن الإمام أبا حنيفة كان قد أجاز الصلاة بسور مترجمة، ثم إلى غيرهم من المذاهب في الطبعة المعدلة التي نشرت على شكل كتيّب في 1355هـ/ 1936م[2]؛ فإن الرأي حول ذلك لم يتناول آنذاك ما سبق به شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) في كتابه نقض المنطق الذي نُشر لأول مرة في القاهرة عام 1370هـ/ 1951م. فقد قسّم ابن تيمية الترجمة إلى ثلاثة أنواع: 1 - الترجمة الحرفية (والمثالية) في حال كانت الألفاظ تعبّر عن معانٍ محددة في اللغة الأصلية وفي اللغة الأخرى، 2 - الترجمة المعنوية التي تسعى إلى توصيل المعنى عندما يتطلّب ذلك "قدرًا زائدًا على ترجمة اللفظ" و"تصوير المعنى يكون بذكر عينه أو نظيره في اللغة الأخرى"، 3 - الترجمة التفسيرية التي قد تتطلب "بيان صحة" ما هو موجود (في القرآن) و"تحقيقه بذكر الدليل والقياس الذي يحقق ذلك المعنى إما بذكر دليل مجرد وإما بدليل يبيّن علّة وجوده"[3].

وفي ما يتعلق بالألبان بالذات، فقد طرأت على بلادهم أوضاع كان لها تأثيرها اللاحق في تعاملهم مع هذا النص المقدّس (القرآن). فبعد حرب البلقان 1912 -

(1) *Ajka e kuptimeve të Kur'anit Qerim* (Shkodër, 1929).

(2) الشيخ محمد مصطفى المراغي، بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1355هـ/ 1936م).

(3) شيخ الإسلام ابن تيمية، نقض المنطق، حقّقه: محمد حمزة وسليمان الصنيع، وصححه: محمد حامد الفقي (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، 1370هـ/ 1951م)، ص97 - 98.

1913 والحرب العالمية الأولى 1914 - 1918؛ انقسم الألبان بالتساوي تقريبًا بين دولتين متجاورتين: ألبانيا التي عيّنت الدول الكبرى حدودها عام 1913 ولم تستقر إلا بعد قبولها في عصبة الأمم عام 1920، ويوغسلافيا التي ضمّت ألبان كوسوفا ومكدونيا الغربية وجنوب الجبل الأسود. ولكن الأوضاع السياسية فصلت ما بين الألبان هنا وهناك، وأثرت في العلاقة مع الدين (الإسلام)، وقد انعكس ذلك على ترجمة القرآن.

فقد تميّزت ألبانيا في السنوات الأولى (1920 - 1924) بحرص القيادة السياسية على استقلال الدين عن الدولة، طبقًا للدستور الأول (الذي وضعته الدول الكبرى في 1914)، واستقلال المؤسّسات الدينية الجديدة التي تمثل الديانات الموجودة (الإسلام السني، والبكتاشية، والكاثوليكية والأرثوذكسية) عن الدولة، وعن الدول الخارجية التي قد تكون لها مصالح أو مطامع في ألبانيا. وفي هذا السياق، أعلنت "الجماعة الألبانية المسلمة" (التي أصبحت تمثل الإسلام السني أمام الدولة) انفصالها عن شيخ الإسلام في إستانبول عام 1923، وتبنّت إصلاحات دينية بروح قومية ألبانية تقوم على "ألبنة الإسلام"، وبالتحديد على إنشاء تعليم ديني باللغة الألبانية، وترجمة الكتب الدينية إلى اللغة الألبانية؛ انطلاقًا من الوعي الجديد بوجود الألبان "في وسط أوروبا" وليس في الأناضول أو بلاد العرب، وهو ما جعل الإقبال الجديد على ترجمة القرآن مقبولا[1]. ولكن ما بدأه الجيل الجديد من علماء المسلمين المتنورين في ألبانيا (وهبي ديبرا وعلى كورتشا وإبراهيم داليو وغيرهم) لم يتواصل؛ بسبب الاحتلال الايطالي لألبانيا في نيسان 1939، ثم بسبب وصول الحزب الشيوعي إلى الحكم في نهاية 1944.

صحيح أن الحكم الشيوعي الجديد قد حافظ في الفترة الأولى (1945 - 1966) على الحد الأدنى من الحريات الدينية (الإبقاء على معظم الجوامع مع هدم بعضها بحجة التحديث العمراني، والإبقاء على المدرسة الإسلامية في تيرانا التي تخرّج

(1) للمزيد حول ذلك، انظر: الأرناؤوط، الإسلام في أوروبا المتغيرة، ص 46 - 47.

الأئمـة)، مع حق الدولة في نشر الإلحاد كعقيدة رسـمية، في دور الحضانة والمدارس ووسـائل الإعـلام، إلا أن الحكـم الشـيوعي هذا ألغـى في الفترة الثانيـة (1967 – 1990) الأديان بمرسـوم 1967، وأُعلنت ألبانيـا "أول دولة إلحادية في التاريخ"، وأصبحـت حيـازة أي كتب دينيـة؛ بمنزلة دعاية يعاقب عليهـا القانون[1]. وفي هذه الأوضـاع أصبـح موضـوع القـرآن وترجمته مرتبطًـا بالألبـان في الدولـة المجاورة؛ يوغسلافيا.

في يوغسـلافيا عايش النصف الألباني الآخر فترتين مختلفتين، ولكن على عكس مـا حصـل في ألبانيـا. كانت فترة يوغسـلافيا الملكيـة صعبة على الألبـان؛ لأنه لم يتم الاعـتراف بالألبان كأقلية قومية، مثلهم مثل الألمان الذي حظوا بحقوق تعلم اللغة والنـشر بهـا... إلخ، بل ضمن الأقلية المسـلمة (تقريبًا 11 ٪) التي ضمّت البشـناق والأتـراك والغجـر وغيرهم. وفي هذه الأوضاع حافظ الألبـان على المدارس الدينية الموروثة من الحكم العثماني، والتي كانت تعلّم المواد الدينية بالعربية والتركية، وتركز على تجويد القرآن بالعربية. ولم تكن قراءة القرآن فقط بالعربية، بل كانت الخطبة يوم الجمعـة بالعربيـة أيضًا، على أسـاس أن الحديث والنشر بالألبانية كانا غير مسـموح بهما[2].

ومع أن الحزب الشيوعي اليوغسلافي وصل إلى السلطة في وقت واحد مع ألبانيا وتميّزت السـنوات الأولى بشهر عسـل كاد أن يؤدي إلى الاتحاد بين الدولتين، ولكن النـزاع الأيديولوجي بين تيتو وسـتالين في صيف 1948 دفع بالقيادة اليوغسـلافية إلى تبنـي نهج أكثر مرونة مع الماركسـية (والتعامل مـع الدين) في عالم الحرب الباردة والتوجـه إلى العـالم الثالث ضمـن حركة عدم الانحيـاز، التي انعكسـت إيجابا على المسلمين عموما وعلى الألبان خصوصا.

---

(1) المرجع نفسه، ص 105 – 106.

(2) للمزيد حول ذلك، انظر: الأرناؤوط، كوسـوفو- كوسـوفا بؤرة النـزاع الألباني- الصربي في القرن العشرين (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1998)، ص 38 – 39.

ومع هذا التوجه الجديد حظى الألبان بحكم ذاتي ثقافي ثم حكم ذاتي سياسي أصبحت كوسوفا بموجبه الوحدة الفدرالية الثامنة المكونة للاتحاد اليوغسلافي بموجب دستور 1974 [1].

في هذه الظروف الجديدة أُعيد فتح المدرسة الإسلامية "علاء الدين" في بريشتينا عام 1951، التي كانت الوحيدة لتخريج الأئمة، وبادرت المشيخة الإسلامية (التي تمثل المسلمين أمام الدولة) في 1971 إلى إصدار مجلة فصلية (التربية الإسلامية) التي مهدت لنشر الأدبيات الإسلامية باللغة الألبانية لأول مرة بعد طول انقطاع. وفي هذه المشيخة- المدرسة تكوّن الجيل الجديد من العلماء المسلمين الذين كانوا أكثر انفتاحا على العالم الإسلامي وما فيه من شؤون وشجون، ومن ذلك ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى.

ومن ناحية أخرى، ومع هذا التطور السياسي والثقافي الجديد للألبان في إطار يوغسلافيا، تأسّست جامعة بريشتينا عام 1970 بينما افتتح أول قسم للاستشراق عام 1973 ليكون بذلك الثالث في يوغسلافيا بعد سرايفو (1950) وبلغراد (1926). وفي هذا القسم الذي أسّسه المرحوم حسن كلشي Hasan Kaleshi (1922-1976) تكوّن الجيل الأول من المستشرقين الألبانيين (الياس رجا وشمسي ايوازي وفتحي مهديو وإسماعيل أحمدي ومهدي بوليسي وعبد الله حميدي وعيسى ميميشي)، التي كانت لهم مساهمة كبيرة في ترجمة الأدب العربي إلى اللغة العربية ودراسته ومقاربة مختلفة فيما يتعلق بترجمة القرآن[2].

وكان د.كلشي، الذي يمكن اعتباره مؤسّس الاستشراق الألباني، قد تناول هذا الموضوع (ترجمة القرآن) في مقدمته المطوّلة للمختارات من الترجمة الصربية

---

(1) للمزيد حول ذلك، انظر: محمد م. الأرناؤوط، كوسوفو ما بين الماضي والحاضر (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008)، ص 68 - 75.

(2) لدينا صورة شاملة عن نتاج هؤلاء في المجلد الذي صدر بمناسبة الذكرى الأربعين لتأسيس قسم الاستشراق:
Monigrafia e Degës së orientalistikës 1973-2013 **(Prishtinë: Fakultetit i filologjisë, 2013).**

الأولى التـي صدرت ببلغراد عام 1967، والتي كانت بعنوان ملفت للنظر "القرآن أعظـم أثر للأدب العربي"[1]. فنظرا لأن هذه الطبعـة المختارة للقرآن كانت موجّهة للمسلمين وغير المسلمين، مع الاهتمام المتزايد في يوغسلافيا بالعالم العربي، فقد ركّز كلـشي على الجانب الفليلوجي والتاريخي لتعريف غير المسـلمين بالقرآن والإسـلام باعتبـار أن الإسـلام يختلف عن غيره من الأديان بأنـه "ليس دين المعجزات بل دين المعجـرة الواحـدة" (القـرآن)، وأن القرآن بذلك أعظم أثـر أدبي في اللغة العربية بل هـو المثل الأعلى للغة العربية وبلاغتها. وقد اسـتعرض د. كلشي في مقدمته الطويلة آراء المسـتشرقين الأوروبيين حول مختلف القضايا ليسـاعد القرّاء اليوغسـلاف على فهـم أفضل للعرب والعالم العربي. وفي تناوله لترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية منـذ بدايتهـا إلى وقته ميّز د. كلشي بين "الترجمات الدينيـة" التي تمّت بدوافع دعائية مضـادة للإسـلام من قبل رجـال الدين المسـيحيين وبين "الترجمـات العلمية" التي جـاءت مـع نمو الدراسـات الشرقيـة في أوروبا بهـدف التعرف بشـكل أفضل على هذا المصدر الرئيس للإسـلام والثقافة الإسـلامية. وقد تصـادف خلال كتابته لهذه المقدمـة (1966) ظهور ترجمة جديدة للقرآن إلى اللغة الصربوكرواتية عن المشـيخة الإسلامية في سرايفو، إلا أنه انتقدها باعتبارها نموذجا لـ "الترجمة الدينية" المنجزة من قبل رجال الدين المسـلمين والموجهة إلى المسـلمين وليسـت نموذجا لـ "الترجمة العلميـة" التي تسـتفيد مـن انجازات الدراسـات الشرقية في أوروبـا خلال القرون الأخيرة[2].

وبهـذا المفهـوم يمكن القـول إن أول "ترجمة علمية" للقـرآن إلى الصربوكرواتية تأخـرت حتـى 1977، تلك التي أنجزها المسـتشرق المسـلم بسـيم كركوت Besim Korkut (1904-1975) وصـدرت عـن معهـد الدراسـات الشرقيـة في سرايفـو[3]، ولكنها مسّـت المسـلمين في الصميم بسـبب المقدمة التي كتبها مدير المعهد سـليمان

---

(1) Hasan Kalesi, "Kuran remek-delo arapske knjizevnosti," in *Iz Kurana casnog svetu celom opomene, izbor Miodrag Maksimovic* (Beograd: Vuk Karadzic, 1967).

(2) Ibid., pp. 8-33.

(3) *Prevod Kur'ana*, preveo Besim Korkut (Sarajevo: Orijentali institute, 1977).

غروزدانيتش S.Grizdanic (1933-1996) وزعم فيها أن القرآن هو من نتاج محمد بن عبد الله وليس من نتاج الله[1]. وبالمقارنة مع "الترجمة الدينية" لعام 1966 المثقلة بالشروح المعتمدة على كتب التفسير والفقه الخ، فقد جاءت "الترجمة العلمية" مباشرة وموجّهة للمسلم وغير المسلم، من غير هوامش ولا حواش، بينما جاء في نهاية الطبعة ملحق بـ 253 ملاحظة في حوالي ثلاثين صفحة تتضمّن توضيحات لبعض الأمور التي لابد منها، خاصة لغير المسلمين، بدأها بتوضيح المقصود من بدء سورة البقرة بـ "ألم" وأنهاها بتعريف أبو لهب الوارد في سورة اللهب.

وبالاستناد إلى كل هذا يمكن القول إن أول "ترجمة علمية" للقرآن إلى اللغة الألبانية ظهرت في بريشتينا عام 1985 على يد فتحي مهديو Feti Mehdiu لتمثل بذلك استمرارا لما أصدره حسن كلشي في 1967 وبسيم كركوت في 1979. فقد كان فتحي مهديّو قد درس الاستشراق في جامعة بلغراد وأنجز رسالته للماجستير عن "ترجمات القرآن إلى اللغة الصربوكرواتية"، وانضم إلى قسم الاستشراق الجديد في جامعة بريشتينا مع بداية تأسيسه وكان من أقرب الموجودين إلى المؤسّس حسن كلشي الذي استفاد منه إلى حين وفاته في 1976، كما كان على صلة جيّدة بالمرحوم بسيم كركوت. ومن هنا فقد تضمّنت الطبعة التي أصدرها د. مهديّو عام 1985 المقدمة المطوّلة لأستاذه كلشي "القرآن أعظم أثر في الأدب العربي"، كما تضمّنت في خاتمتها الملاحظات أو التوضيحات الـ 253 الموجودة في ترجمة بسيم كركوت.

---

(1) كان غروزدانيتش شيوعيا بالمعنى الأيديولوجي وليس بالمعنى الوظيفي، ولذلك كان يعتبر من واجبه مواجهة الإسلام. ونظرا لوفاة صاحب الترجمة فقد استغل منصبه كمدير للمعهد لكي ينشر هذه الترجمة بالمقدمة التي كتبها وقال فيها ما قاله، مستفيدا من الدعم الذي كان يحظى به من الحزب الشيوعي الحاكم. وفي الوقت نفسه كانت المشيخة الإسلامية، التي تمثل الإسلام والمسلمين أمام الدولة، ضعيفة أو ممالئة للسلطة ولذلك لم يحتج أحد من العلماء بشكل علني ولم ينشر أحد أيّ عرض نقدي لهذه المقدمة الاستفزازية التي تتصدّر الترجمة الجيدة، ولكن بعد خسارة الحزب الشيوعي للحكم في أول انتخابات ديمقراطية واستقلال البوسنة في 1992 صدرت الطبعة الثانية في 1993 بمقدمة أخرى للدكتور أحمد اسماعيلوفيتش الرئيس الجديد للمشيخة الإسلامية في البوسنة وكرواتيا وسلوفينيا:

Prevod Kur'ana, preveo Besim Korkut, predgovor A.Smajlovic (Zagreb, 1993).

وكان د. مهديّو على صلة بالمشيخة الإسلامية في بريشتينا، وهي الهيئة التي تمثل المسلمين أمام الدولة وتهتم بأمورهم الدينية والثقافية، التي شكلت في نهاية 1981 لجنة مختلطة من العاملين في المشيخة والعاملين في قسم الاستشراق (شريف أحمدي وبيروش أحمدي وفتحي مهديّو وإسماعيل أحمدي وغيرهم) لترجمة القرآن إلى اللغة الألبانية، إلا أن اختلاف المقاربة بين "الترجمة الدينية" و"الترجمة العلمية" أدت إلى أن يستقيل د. مهديّو من اللجنة ويتابع عمله لوحده ليصدر في 1985 أول ترجمة كاملة ومباشرة من العربية للقرآن في اللغة الألبانية[1]. ومن الطبيعي أن يكون لهذه الترجمة صداها الواسع في يوغسلافيا وخارجها لأنها كانت أول ترجمة كاملة للقرآن إلى الألبانية بعد حوالي خمسة قرون من اعتناق الألبان للإسلام[2].

جاءت هذه "الترجمة العلمية" للقرآن على نمط ترجمة بسيم كركوت، أي إنها لم تكن موجّهة للمسلمين فقط بل لعموم الألبان من مسلمين ومسيحيين، ولذلك جاء الاحتفاء بها لكونها قد جعلت هذا المصدر الرئيس لثقافة الغالبية الألبانية متاحا للجميع من مؤمنين وغير مؤمنين، ومن مسلمين وغير مسلمين. وعلى نمط ترجمة بسيم كركوت فقد حمل الغلاف تعبير "ترجمة" (ترجمهُ إلى الألبانية فتحي مهديو)، ومن ثم جاءت السور بآياتها مباشرة بالألبانية دون تفسير أو حواشي، على حين أنه اكتفى بترجمة الملاحظات الـ 253 التي وردت في ترجمة بسيم كركوت.

صدرت هذه الترجمة في فترة عصيبة كانت فيها يوغسلافيا تتخبط وكانت المُثل الشيوعية تتراجع أمام المُثل القومية الصاعدة التي سيطرت على القيادات الفدرالية

---

(1) *Kur'ani-I*, përktheu Feti Mehdiu (Prishtinë: Krysia e Bashkësisë islame të RS të Serbisë-Prishtinë, 1985).

(2) كان من الملاحظ أن أول عرض للترجمة نشره إدريس دميروفيتش في مجلة "غلاسنيك" لسان حال المشيخة الإسلامية في يوغسلافيا بعنوان "حدث الثقافة الألبانية" عام 1985، ونشر العرض الثاني في المجلة المتخصّصة "ثقافة الشرق" عام 1986، بينما نشرت "بلقان برس" تحقيقا واسعا نشرته جريدة "القبس" الكويتية:

Idris Demirovic, "Dogadjaj albanske culture", *Glasnik*, br. 51 (Sarajevo, 1985), p. 471; Darko Tanaskovic, "Prvi prevod Kurana na albanski" *Kultura Istoka*, br. 9 (Gornji Milanovac, 1986), pp. 64-65.

ترجمة جديدة للقرآن الكريم إلى اللغة الألبانية، القبس، الكويت 17/ 12/ 1986.

وأدت إلى انهيار يوغسلافيا والحروب التي صاحبت ذلك. وبعبارة أخرى، جاءت هـذه الترجمة في مجتمع علماني من ناحية، بعد عقود من حكم الحزب الشيوعي، وفي مجتمع متأزم مـن ناحية أخرى يبحث عن البديل عن الشيوعية سواء في القومية أو الدين. وفي هذا السياق التاريخي جاءت هذه الترجمة لتنتشر بشكل غير متوقع ولتخدم بشكل أو بآخر هذا التحول التاريخي عند الألبان في يوغسلافيا. فصدور ترجمة للقرآن في اللغة الألبانية كان يرضي من ناحية النزعة القومية الصاعدة بقوة عـن الألبان في تلك السنوات، حيث أصبح مثارا للاعتزاز أن القرآن أيضا أصبح في الإمكان قراءته في اللغة الألبانية، كما أن صدور هذه الترجمة كان يلبي من ناحية أخرى التوجه المتزايد نحو الدين في مجتمع لم يعد يؤمن بالقيم الشيوعية.

صحيح أن مثل هذه "الترجمة العلمية" لم تكن لتمرّ بسهولة من قبل القيّمين على الدين (المشيخة الإسلامية) وعلى اللغة الألبانية، نظرا للظروف غير الطبيعية التي أشرنا إليها في الدولة الأم (ألبانيا) ومنعت حتى 1990 ظهور أدبيات إسلامية باللغة الألبانية، ولذلك فقد انصبّت الملاحظات عليها من الطرف الأول لكونها "ترجمة لغوية" أو "غير دينية" ومن الطرف الثاني حول دقة أو سلامة بعض المصطلحات[1]. وفي الواقع كانت اللغة الألبانية قد توحدت مابين ألبانيا وكوسوفا قبل عقدين فقط على صدور الترجمة الأولى ولم تكن المصطلحات الدينية قد استقرت بعد، ولذلك كان الفرق بين الطرفين واضحا حيث إن الطرف الأول (علماء الدين) يعرف العربية ولكنه لا يتقن الألبانية الفصحى بينما الطرف الآخر (علماء اللغة الألبانية) لا يعرف اللغة العربية ولكنه يركز على دقة اللغة وسلامة الأسلوب في الترجمة. وربما كان فتحي مهديّو يشكل استثناء لكونه تخرج من مدرسة دينية (مدرسة علاء الدين) وتابع في بلغراد (قسم الاستشراق) والقاهرة دراسة اللغة العربية بالإضافة إلى كونه أوشك على إكمال برنامج الليسانس في اللغة الألبانية وأدبها بجامعة بلغراد أيضا.

(1) Emin Behrami, "Vërshimi Kur'anit të përkthyer në gjuhën shqipe nga Feti Mehdiu", *Takvim 1406/ Kalendar 1986* (Prishtinë, 1986), p. 148; Isa Bajçinca, "Mbi përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe", *Dituria Islame*, nr. 36 (Prishtinë, 1992), pp. 21-25; Mehmet Halimi, "Vështrim i vonuar por i dëshiruar ", *Dituria Islame*, nr. 38 (Prishtinë, 1992), pp. 31-32.

ولكـن الأمـور تغيّرت بسرعـة بعد صدور هـذه الترجمة، حيث استسـلم الحكم الشـيوعي في ألبانيا في نهاية 1990 بالقبول بالديمقراطية وعودة المؤسسـات الدينية وبـدأ انهيـار يوغسـلافيا وظهـور الكيانات التـي ورثتها. ومـع هذه التغـيرات زاد الاندفـاع نحـو الدين وتزايد عـدد الجمعيات الخيريـة التي جاءت لتسـاعد الألبان على اسـترداد دينهم أو لهدايتهم إلى "الإسلام الصحيح"، وهو ما ساعد على صدور إحدى عشر ترجمة جديدة للقرآن في الألبانية سواء في كوسوفا أو في ألبانيا ومكدونيا وحتى في تركيا والباكستان[1].

ومع ذلك فقد بقيت "الترجمة العلمية" الأولى للقرآن التي أنجزها فتحي مهديو تتمتع بقيمتها عبر السنوات اللاحقة. فقد أعيد إصدارها في سكوبيه عاصمة جمهورية مكدونيـا من قبـل دار النـشر الأولى المتخصّصة بالأدبيات الشرقيـة (لوغوس) عام 1999 [2]، بينـما صدرت في طبعة ثالثة في بريشـتينا صيف 2015 من قبل المشـيخة الإسـلامية ذاتهـا[3]. وفي غضون ذلك كان د. مهديو لا يـزال يعتبر أن ترجمته الأولى ليست قرآنا، وكان يتقبل أية ملاحظة ويعاود النظر في كل طبعة قبل صدورها لكي تكون في أحسن حال[4].

---

(1) انظر الملحق عن هذه الترجمات.

(2) ***Kur'an-i dhe hija e tij SHQIP***, **Perktheu Dr.feti Mehdiu (Shkup: Logos-A, 1999).**

(3) ***Kur'ani-i Kerim***, **përkthyer shqip nga Feti Mehdiu (Prishtinë: Bashkësia Islame e Kosovës, 2015).**

(4) **Ibid, pp. 536-537.**

ملحق

الترجمات الكاملة للقرآن إلى اللغة الألبانية 1985-2013

فتحي مهدي (عن العربية)، بريشتينا 1985، 1999، 2015

حسن ناهي (عن العربية)، بريشتينا 1988، 2000، وتيرانا 2006.

شريف أحمدي (عن العربية)، بريشتينا 1988، والرياض 1992.

زكريا خان (عن الإنكليزية)، إسلام أباد 1990.

سليم ستافا (عن العربية)، تيرانا 1996-1998.

مجموعة مترجمين (عن العربية)، الرياض 2000.

عبدي بريشا (عن البوسنوية)، بريشتينا 2007.

أمين عمر (عن التركية)، إستانبول 2007.

ألبان فيزا (عن الإنكليزية)، إسلام أباد 2010.

سليم سليماني (عن البوسنوية)، جيلان 2010.

صالح خوجا (عن العربية)، تيرانا 2013.

ترجمات القرآن الكريم في بلاد البلقان:

صربيا ومكدونيا نموذجا

عيسى مميشي

على الرغم من أن انتشار الإسلام في بلاد البلقان بدأ منذ نهاية القرن الرابع عشر الميلادي، أي بعد معركة كوسوفا 1389 والتوسع التدريجي للدولة العثمانية، فإن ترجمة القرآن الكريم لم تُطرح بين المسلمين، مع أن التوسع العثماني في البلقان كان من الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بترجمة القرآن الكريم في أوروبا الغربية المجاورة. أما فيما يتعلق بمسلمي البلقان فلم يبدأ الاهتمام بترجمة القرآن الكريم إلا بعد نهاية الحكم العثماني، وذلك لعدة أسباب.

ويبدو أن السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى أن اللغة العربية كانت خلال الحكم العثماني تعتبر لغة الإسلام بينما التركية لغة الإدارة والفارسية لغة الأدب. وأما السبب الآخر الذي لا يقلّ أهمية فيرتبط في النقاش الذي دار بين العلماء حول جواز ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى. وبسبب ذلك جاءت الترجمة الأولى للقرآن الكريم في صربيا على يد غير مسلم في 1881، كما أن الترجمة الأولى للقرآن الكريم إلى الألبانية جاءت على يد غير مسلم في 1921 .

أما فيما يتعلق بصربيا ومكدونيا فيلاحظ أن الترجمة جاءت في لغة الغالبية غير المسلمة (الصربية والمكدونية)، ولكن الفارق يكمن في أن الترجمة المكدونية جاءت مباشرة من اللغة العربية. وبالإضافة إلى ذلك فقد صدرت مؤخرا في مكدونيا أول

ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الغجرية، مع العلم أن عدد الغجر في صربيا أكبر بكثير من مكدونيا، وهي بذلك موجهة للغجر هنا وهناك .

كان انتشار القرآن الكريم بلغة العرب مفتاح العالمية لهذه اللغة ولآدابها الذي اتصل بجميع آداب اللغات الحية وتفاعل معها تأثراً وتأثيراً، مسهماً بذلك في عملية إثراء المعرفة الإنسانية دون أن يفقد الأدب العربي أثناء ذلك التفاعل.[1] وقد اجتذب القرآن الكريم من بداية الوحي جميع الناس سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين إلى ترجمته.

والآن يتجاوز عدد الترجمات للقرآن الكريم باللغات الحية المختلفة أكثر من مائة وأربعين لغة. كما أن هناك العديد من لغات العالم لها عدة ترجمات للقرآن الكريم. ومع ذلك، وفي هذه الورقة البحثية سوف أركز فقط على الترجمات الأولى في منطقة البلقان، مع التركيز بشكل خاص على كل من صربيا ومقدونيا.

وقبل الانتقال إلى الموضوع الرئيسي، أي ترجمة القرآن الكريم في صربيا ومقدونيا، أود الإشارة والتأكيد على أن عملية ترجمة القرآن الكريم في أوروبا قد مرت تاريخياً بأربع مراحل:

1. **المرحلة الأولى:** مرحلة الترجمة من اللغة العربية إلى اللاتينية، وامتدت هذه المرحلة من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الثاني عشر منه.
2. **المرحلة الثانية:** مرحلة الترجمة من اللاتينية إلى اللغات الأوروبية.
3. **المرحلة الثالثة:** مرحلة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى اللغات الأوروبية عن طريق المستشرقين ومن سار في فلكهم.
4. **المرحلة الرابعة:** مرحلة دخول المسلمين ميدان الترجمة إلى اللغات الأوروبية.

(1) الدكتور محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الثانية 1983، ص. 54.

مع غزو المسلمين القارة الأوروبية منذ عهد الأندلس، ثم بعد ذلك مع توسع الإمبراطورية العثمانية في البلقان، لفترة قصيرة بدأت باندفاع الأفراد والجماعات من المراكز العلمية المنتشرة في الأندلس إلى دراسة مختلف العلوم الإسلامية. لا شك في أن لديهم مصلحة هائلة في دراسة القرآن الكريم، وهو المصدر الأول للعلوم الإسلامية.[1]

وكانت ترجمة القرآن الكريم في اللغات الأوروبية، حسب رأيي، لطرفين مختلفين تماما: كان الباحثون الأوروبيون الطرف الأول الذي اهتمَ بترجمة القرآن الكريم بدوافع مختلفة. ودافع بعض هؤلاء الباحثين أساساً عن مبادئ وعناصر الإسلام الروحية، إذ إن الإسلام خلال العصور الوسطى كان شعاع العلم والحقيقة والعدالة والإنسانية والمساواة في كثير من بلدان العالم.[2] ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ بعض علماء أوروبا حاولوا أن يسوّقوا ترجماتهم للقرآن الكريم لتشويه معاني القرآن الكريم والإسلام وفي وقت لاحق لأغراض سياسية في بلدانهم، ولأغراض استعمارية تجاه الشرق.

أما الطرف الثاني وهو أكثر حداثة من ذلك بكثير، فهم المترجمون المسلمون الذين اهتمُّوا بترجمة القرآن الكريم أساسا لتقديم محتويات الكتاب المقدس للمسلمين في لغتهم. وقد حدث هذا الاهتمام في منطقة البلقان بعد نهاية عهد الإمبراطورية العثمانية حين بدأت الشعوب المسلمة في البلقان، وخصوصاً الألبان والبوسنيون، بعد نهاية حكم الإمبراطورية العثمانية في البلقان بترجمة جميع المصادر الإسلامية، التي كانت سابقا متوفرة في اللغتين العربية والتركية إلى لغتهم الأم، الألبانية والبوسنية.

ونشير هنا إلى أن المترجمين المسلمين ولفترة طويلة كانوا قد تردّدوا في ترجمة القرآن الكريم، حيث كانت هناك شكوك بالنسبة لترجمة القرآن الكريم، هل ينبغي أن نترجم أم نفسّر القرآن الكريم؟ وكان تردد العلماء المسلمين لفترة طويلة حول

(1) محمد فتح الله الزيادي، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، طرابلس ص. 64.

(2) Husejn Đozo, Kur'an na stranim jezicima, Glasnik, 4-6, 1962, Sarajevë, f. 109.

ترجمة القرآن الكريم السبب الرئيسيّ لتأخر ترجمة القرآن الكريم من قبل المترجمين المسلمين. على أساس هذه الحقيقة كانت أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الألبانية والصربكرواتية [1] قد صدرت بيد غير المسلمين.

يبين لنا تاريخ ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية أن المترجمين البارزين للقرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية يوافقون على أنّ نقل المعنى للقرآن الكريم إلى القارئ يتم عن طريق ترجمة معاني القرآن الكريم، ولذلك سميت ترجمة القرآن الكريم التي قام بها محمد مارمادوك بكتال "ترجمة معاني القرآن الكريم[2]" أو ترجمة القرآن الكريم لآرثور آربري الذي عَنْوَنَ ترجمته "ترجمة مفسّرة" (The Koran interpreted). يؤكّدُ عبد الرحمن البدوي أنّ ترجمة القرآن الكريم لآربري أجمل في القراءة من أي ترجمة أخرى للقرآن إلى أي لغة.[3]

معظم المترجمين البارزين للقرآن الكريم يتفقون على أن لغة القرآن الكريم هي مثالية سواء من حيث اللغة أو من حيث الأسلوب، وأنه من الصعب وربما حتى من المستحيل أن تترجم إلى أي لغة أخرى، دون أن تفقد الرسالة الأصلية.

أما ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات شعوب البلقان فقد مرّت بمرحلتين:

كانت المرحلة الأولى لترجمة معاني القرآن الكريم للغة الصربكرواتية واللغات الألبانية عبر لغة أوروبية، أي ليس من اللغة الأصلية؛ والمرحلة الثانية كانت ترجمة القرآن الكريم من اللغة العربية إلى لغات منطقة البلقان، كما هو الحال في اللغة الألبانية والبوسنية والمقدونية.

وكما ذكرنا سابقا كانت اللغة الصربكرواتية اللغة المشتركة لجميع الشعوب السلافية في يوغوسلافيا السابقة، وأول ترجمة للقرآن الكريم كانت إلى هذه اللغة.

---

(1) كانت اللغة الصربكرواتية حتى انحلال يوغوسلافيا السابقة اللغة الرسمية لكل الصرب والكروات والبوشناق، إلا أنه بعد انحلال الدولة أصبح للبوشناق الحق في التدريس بلغتهم اللغة البوسنية.

(2) د. محمد حمادي الفقير التمسماني، تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم من قبل المستشرقين ودوافعها وخطرها، ص. 4.

(3) الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم الملايين، بيروت، ص. 8.

وقد ظهرت أول ترجمة للقرآن الكريم كاملا في اللغة الصربوكرواتية عام 1895 [1] علـى يد متشـو لوبوباترتـش (MićoLjubibratić) وذلك بعد انسـحاب الإمبراطورية العثمانية من أراضيها في شبه جزيرة البلقان التي كانت تسكنها الشعوب السلافية.

كانت الترجمة الأولى للقرآن الكريم إلى اللغة الصربوكرواتية من اللغة الروسـية، أما الترجمة الروسـية فقد تمت من اللغة الفرنسـية.[2] هناك آراء أن هذه الترجمة تمت من الفرنسية مباشرة كما يعتقد الأستاذ حسن كالشي.[3]

لم يسـتقبل العلماء البشـناق في البوسـنة والهرسـك ترجمة القرآن الكريم في اللغة الصربوكرواتية هذه استقبالا حسنا حينذاك. وقد انتُقدت هذه الترجمة إلى الحد الذي اعتـبرت فيه أنها محاولة لتشـويه معاني القرآن الكريم والإسـلام، وأنها موجهة ضد الإسلام.

طُبعـت ترجمة القرآن الكريـم من قبل متشـو لوبوباترتـش (MićoLjubibratićit) مرتـين؛ إذ نـشرت هذه الترجمـة لأول مرة عـام 1895 في بلغـراد في مطبعة المملكة الصربيـة، أمـا الطبعـة الثانية فقـد صـدرت عـام 1990 في سرايفو، عـن دار نشر سوييتلوست (Svjetlost). الطبعة الأولى في حجم الكتاب 15x21 وبها 476 صفحة بالترجمـة في اللغـة الصربكرواتيـة وثـلاث صفحـات "قامـوس" مع الأسـماء التي وردت في القـرآن الكريم. نشرت الطبعة الأولى لهـذا الترجمة في اللغة الصربكرواتية بالأبجديـة السـيريلية. ولأن هذا المترجم للقرآن الكريم لم تكـن لديه أي معلومات حـول القرآن الكريم والعلوم الإسـلامية، لم يقدم في هـذه الترجمة أية معلومات عن القـرآن الكريم ولذلك كانت بلا مقدمة ولا كلمة ختامية. لم يحاول المترجم أن يقدم أيّ توضيـح أو تعليـق في الحـواشي أو بين قوسـين. وقبل أن ننتهي من مناقشـة هذه الترجمة للقرآن الكريم من قبل متشو لوبوباترتش (MićoLjubibratićit) جدير بالذكر أن ننوه أن هذه الترجمة ترجمة حرفية.

(1) Feti Mehdiu, Srpskihrvatski prevodi kur'ana, Studija Humanistica, III, 1980, Prishtinë, f. 152.

(2)Dž. Latić, Prevođenje najljepšeg govora", str. 829., *Glasnik*, br. 9–10, 2003.).

(3) Hasan Kaleshi, Kur'ani, Vepra 1, Logos A, Shkup, 1996, f. 115.

ترجمة القرآن الكريم في مقدونيا:

اللغـة المقدونيـة هـي اللغة الأم للشـعب المقـدوني - الأغلبية للعرقية السـلافية الأرثودوكسـية، بينـا الأقلية المسـلمة غالبيتها تنتمـي للعرقية الألبانية التي تسـمى توربـش (torbesh). تعيـش الأقلية المسـلمة توربش كذلك في الـدول المجاورة مثل كوسوفا وألبانيا. ومثل جميع المسلمين الآخرين في شبه جزيرة البلقان شعر التوربش بالحاجـة لقراءة كتابهم المقدس القرآن الكريـم بلغتهـم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ التوربش في مقدونيا وفي الدول المجاورة أقلية فمن الواضح أنّ ترجمة القرآن الكريم في اللغـة المقدونيـة كانت في وقت متأخر بكثير عن اللغات الأخرى في شـبه جزيرة البلقان مثل اللغتين الألبانية والبوسنية.

ولكـن مع مـرور الزمن خاصة مع افتتاح المدارس الدينية في سراييفو وبريشـتينا ولاحقـا في سـكوبي، شـاءت الظـروف أنّ يواصـل المتخرجـون من هـذه المدارس تعليمهم في الجامعات الإسـلامية في دول العالم الإسلامي والعربي كالقاهرة وبغداد واسطنبول...الخ.

وكان أحدهم واسمه حسن جيلو قد قام بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة المقدونية عام 1998 بشكل كامل.

احتـوت الطبعة الأولى لترجمـة القرآن الكريم باللغـة المقدونية إلى جانب الترجمة المقدونية النص الأصلي باللغة العربية. ويبدأ ترقيم الصفحات لهذه الطبعة باستخدام الأرقام من اليمين إلى اليسار حسب ترقيم صفحات الكتب في اللغة العربية.

بسـبب ذلك فإن الجانب الأيمن لترجمة معاني القرآن الكريم باللغة المقدونية هو باللغـة العربية *"القرآن الكريم وترجمة معانيـه إلى اللغة المقدونية"* أما الجانب الأيسر ففي اللغة المقدونية Kur'an co превод يعني *"القرآن مع الترجمة"*. ولا يتوافق العنوان في اللغة المقدونية تماما مع العنوان الأصلي في اللغة العربية. تبدأ الطبعة الأولى لترجمة معاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية بمقدمة الناشر في اللغة العربية باسـم الشـيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشـيخ وزير الشـؤون

الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. تحتوي ترجمة معاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية على 978 صفحة. في صفحة واحدة يقدم النص الأصلي للقرآن الكريم على اليمين، أما في الجهة اليسرى فقد قدمت ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة المقدونية. في هامش الصفحة العلوي قدم اسم السورة وعددها وعدد الجزء. أما النصوص في الهامش فهي باللغتين العربية والمقدونية. يبدأ ترقيم الصفحات لترجمة القرآن الكريم في اللغة المقدونية بالأرقام العربية بعد نهاية المقدمة باللغة المقدونية. يبدأ جزء صفحة النص في اللغة المقدونية باسم السورة مكتوب بالحروف السيريلية ومعنى اسم السورة بين قوسين والعدد الترتيبي للسورة. جدير بالذكر أن ترقيم الآيات بالأرقام العربية نُفِّذ فقط في نص ترجمة معاني القرآن الكريم. أعتقد أن هذا الأسلوب لترقيم الصفحات يركِّز على القارئ الذي لا يعرف قراءة القرآن الكريم باللغة العربية. تبدأ هذه الترجمة لمعاني القرآن الكريم بسورة الفاتحة (ص 1) وتنتهي بسورة الناس (ص 921). ترقيم سور القرآن الكريم في هذه الترجمة تم بالأرقام الرومانية.

كذلك تابع المترجم حسن جيلاو (Hasn Xhilo) أسلوب الترجمة معاني القرآن الكريم بدون تعليقات بين القوسين في نص الترجمة. هذه الطريقة طريقة مفضلة للغاية في تقاليد ترجمة معاني القرآن وقبلت من قبل نُقَّاد الترجمة. ومن المعروف أنّ الشيخ حسن جيلو من أبرز المتخصصين الناطقين باللغة المقدونية في العلوم الإسلامية في مقدونيا، وبناء على ذلك فقد استعمل الشيخ حسن جيلو المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية.[1] وفي الحقيقة إن المصطلحات الإسلامية أصبحت منذ وقت طويل جزءا لا يتجزأ من مفردات لغات الشعوب الإسلامية. ويقدم الشيخ حسن جيلو شرحا للعبارات العربية وأسماء العلم في الصفحات 922-929. كذلك وضع الشيخ حسن جيلو فهرسا باللغة المقدونية لمواضيع القرآن الكريم (ص930-959).

---

(1) КУРАН –првод- Втрото издани, превелХасанЏило, Logos A, Скопје 2011, f. XIII.

ومثـل العديـد من ترجمـات القـرآن الكريم في اللغـات المختلفة أعيـد طبع هذه الترجمـة بعد مدة قصيرة. فتَعَهَّدَت دار النـشر لوغوس A بإعادة طبعها. لكن الطبعة الثانيـة لترجمـة المعـاني للقرآن الكريـم في اللغة المقدونيـة بالرغـم من النوعيـة التقنية المتقدمـة إلا أنهـا لا تحتوي على النـص العربي بل تكتفي بالترجمـة في اللغة المقدونية، وبسبب هذا تمّ ترقيم الصفحات من اليسار إلى اليمين، حسب طبيعة النشر في اللغة المقدونية. ونظرا لهذا الواقع فإن غلاف الطبعة الثانية لترجمة معاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية يحتوي عـلى كلمتي "القرآن الكريم "مكتوبتين باللغة العربية والنص باللغة المقدونية"КУРАН –превод".

تحتـوي الصفحـة الأولى على المعلومات العادية مثل اسـم مترجـم معاني القرآن الكريـم واسـم دار النشر وسـنة النشر. وبينـما افتُتِحت الطبعـة الأولى لترجمة المعاني القـرآن الكريـم في اللغـة المقدونية بمقدمـة الناشر، فـإن الطبعة الثانيـة لهذه الترجمة افتُتِحـت بمقدمـة المترجم حسـن جيلو في اللغـة المقدونية. يتحدث المترجم حسـن جيلو في نهاية مقدمة هذه الطبعة عن تصحيح عدة أخطاء من الطبعة الأولى، واغتناء الطبعة الثانية بنصائح وملاحظات من علماء كبار في الدراسات القرآنية والإسلامية. وترقيـم المقدمـة وشرح الأسـماء العلـم والأماكـن للطبعـة الثانية لهـذه الترجمة كان بالأرقام الرومانية، أما ترقيم صفحات الترجمة فكان بالأرقام العربية. تحتوي الطبعة الثانية لترجمة معاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية على 686 صفحة.

ومع سـقوط النظام الشـيوعي في نهاية القرن العشرين، أصبحت لدى شـعوب البلقـان ترجمات لمعاني القرآن الكريم بلغتها المختلفة وإصدارات متعددة. فصدرت ترجمـة أخـرى لمعـاني القـرآن الكريم إلى اللغـة المقدونيـة عـام 1988 وأعيد نشرها عـام 2011، وهـي لمجموعـة مـن المترجمـين وعنوانهـا بالمقدونيـة ПРЕВОД НА ЗНАЧЕЊЕТО НА БЛАГОРОДНИОТКУРАН. ومعنـى هـذا العنـوان: "ترجمة لمعاني القـرآن الكريم." نشرت الترجمة الثانية لمعاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية مـن قِبَلِ دار النشر "آرتبوكس" (ArtBooks). وهـذه الترجمة كالترجمة الأولى طبعت بالأبجدية السيريلية.

تتكون مجموعة المترجين، حسب المعلومات المقدَّمة في الصفحة الثانية من التالية أسماؤهم: ألني ترانتشوسكا تشكوتش (Elena Trençevska Çekoviç)ومرسيحا سمابلووتش (Elena Trençevska Çekoviç) وياسمن رجب (Jasmin Rexhepi). وياسمن رجب هو محرر الترجمة كذلك. ثمّ نجد في نفس الصفحة أربعة أسماء "للجنة التحرير". ترقيم صفحات هذه الترجمة لمعاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية تمّ بالأرقام العربية وتحتوي على 730 صفحة.

تفتتح هذه الترجمة لمعاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية بمقدمة تحتوي ثلاث صفحات (5-8) من تأليف لجنة التحرير. في مقدمة هذه الترجمة نقرأ أنَّ "وجود المزيد من الترجمات للقرآن الكريم في لغة معيَّنة تعتبر ثروة لتلك اللغة وللمؤمنين وللقُرَّاء الآخرين لهذا الكتاب المقدس."[1]

وبناءً على اعتراف لجنة التحرير لهذه الترجمة فقد استشارت ثلاث ترجمات لمعاني القرآن الكريم في اللغة الإنجليزية، وثلاث ترجمات في اللغة البوسنية، وترجمة في اللغة الألبانية وتفسيرين.[2] تبدأ الترجمة بسورة الفاتحة في الصفحة 18 وتنتهي الترجمة الكاملة في الصفحة 726؛ وفي نهاية هذه الترجمة يوجد فهرس الترجمة (ص 727-730). في بداية ترجمة كل سورة نجد رقم ترتيب السورة واسمها الأصلي مكتوب بالأبجدية السيريلية وترجمة اسم السورة وعدد آيات السورة. تم ترقيم آيات هذه الترجمة لمعاني القرآن الكريم بالأرقام العربية.

ولا يوجد في هذه الترجمة لمعاني القرآن الكريم في اللغة المقدونية أية شروح في داخل نص الترجمة. إلا أن بعض التوضيحات حول المصطلحات الإسلامية وحول أسماء العلم عُرضت في الهوامش.

---

(1) ПРЕВОДНА ЗНАЧЕЊЕТО НА БЛАГОРОДНИОТ КУРАН, f. 5.

(2) المصدر السابق ص 7.

ترجمة معاني القرآن الكريم في اللغة الغجرية

الشـعب الغجري هو شـعب رحال متنقـل وأصلهم من الهنـد وينتشر في أرجاء العالم كافة ومنها شبه جزيرة البلقان. والانتماء الديني للشعب الغجري في يوغسلافيا السـابقة يرتبط بالانتماء الديني لشـعب المنطقة حيث كانوا يعيشـون. لذلك نرى أن أغلبية غجر يوغسلافيا السابقة ينتمون إلى الدين الإسلامي.

وقـد نـشرت أول ترجمة كاملة للقـرآن الكريم باللغة الغجريـة في عام 2005 في سـكوبيه. وضع هذه الترجمة كاتب ومترجم غجري اسمه محرّم سربوزفسكي وهو مسـلم تعود أصولـه إلى مقدونيا. ووفقا لبيان المترجم نفسـه، فقد قـام بترجمة معاني القـرآن الكريـم إلى اللغـة الغجرية مـن اللغة العربيـة![1] وقد نشرت ترجمـة القرآن الكريم باللغة الغجرية بالأبجدية اللاتينية وتحتوي على 606 صفحة جميعا من الحجم الكبير. وحسـب رأي المختصين في اللغة الغجرية تعتـبر ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغـة الغجريـة ترجمة منتظمة على الرغـم من أن اللغة الغجرية ليسـت موحدة. ولأن اللغـة الغجريـة تنقصها المصطلحات الإسـلامية فقد اسـتعملت هذه الترجمة بعـض الكلمات غير الغجريـة والمأخوذة من اللغات الأخـرى، كالتركية والرومانية والبلغاريـة والمقدونية. وأعتقـد أن اللغة الغجرية قد أصبحت لغة روحانية بسـبب ترجمة معاني القرآن الكريم.

(1) http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2005/11/05/srpski/EX05110405.shtml/14.11.2015/

الترجمة والتعددية الثقافية

عبد السلام بنعبد العالي

ارتبط مفهوم التعدد بـ "بابل"، بمفهومات البلبلة وسوء التفاهم والتشتت واللعنة الإلهية، فهل التعدد اللغوي والثقافي - بالفعل - عقاب ولعنة؟ وفي هذه الحال؛ ماذا سيكون دور الترجمة؟

رأى الذين رأوا في الأمر لعنة، أن الترجمة سعي وراء التقريب في ما بين اللغات، لِلمّ الشتات واسترجاع "الوحدة" ومقاومة الاختلاف، والقضاء على التعدّد، أو على الأقل التّخفيف من حدّته. يزعم المترجم هنا إعادة بناء برج بابل، ومحاولة "الارتقاء" نحو نوع من اللغة الأصلية، والكلام الأرقى الذي يكفي التحدث به لقول الحق. يراود المترجم هنا حلم بكون اللغات جميعها تشير إلى الواقع نفسه بأنحاء متباينة. وكأننا به يحيل، بفعل الترجمة، على لغة عليا، لعلها هي الانسجام أو الوحدة المتكاملة بين كل تلك الأنحاء.

أما الذين رأوا عكس هذا فنظروا إلى بابل كأنها حظّ سعيد (Une chance)، ورأوا أن اختلاف اللّغات وتعدّدها هو ما يبرّر الاهتمام بالترجمة ويشرطه، وأن الترجمة لا حياة لها إلا في خضم هذا التعدّد. من هؤلاء، على سبيل المثال، إمبرتو إيكو الذي يرى أن "لغة أوروبا التي لم ترفع قط شعار التوحيد اللغوي، على غرار التوحيدات الأخرى؛ هي الترجمة". الترجمة من هذا المنظور هي لغة التعدد. إنها

ترعى الاختلاف، وترسي مفهوما مغايرا عن الوحدة، بعيدا من أن يكون مقابلا للتعدّد، أو استعادة لوحدة أصلية، لكي تغدو رعاية التعدّد داخل الوحدة ذاتها.

لن يهمنا هنا الموقف الأول، ليس لأنه موقف متداول يطرح الترجمة في سياق أخلاقي، فينظر إليها كأنها محاولة يائسة لاسترجاع وحدة أصلية، وإنما لكونه ينطلق من مفهوم ميتافيزيقي عن التعدّد، فلا يميزه من مفهوم الكثرة، ويجعله الضدّ المقابل للتوحيد.

قبل التعرض لبسط الموقف الثاني إذن، يبدو أن علينا أن نبدأ أولًا بتحديد مفهوم التعدّد ذاته، وبطبيعة الحال؛ لا يسمح المقام بالتوقّف الطويل عند أصول المفهوم وإقامة "جينالوجياه"، فلنقل بسرعة: إن المدّ الفلسفي الذي طوّر هذا المفهوم هو المدّ التجريبي، وخصوصا عند الفيلسوف دافيد هيوم، كما أوضح ذلك جيل دولوز في كتابه الأساس التجريبية والذاتية. ليس من الملائم استعراض تحليلات دولوز، ويكفي أن نستخلص خلاصاته التي تهمّنا هنا.

الكائنات في المنظور التجريبي علائق و"بيْنيات" لا تحيل على أطرافها المكوّنة. فالوجود الفعليّ هو للروابط، ما كان الفيلسوف الفرنسي جان فال يعبر عنه بقوله: "الوجود للمعيات et وليس للماهيات est". العلاقة هي الأصل في الذات، وليس العكس. العلائق هي ما يُوَلّد العناصر، وليست هي ما يتولد بيْن العناصر. هناك أوْلوية للعلاقة والبيْنيات على الأطراف والحدود. فلا شيء يتحقق بذاته، كل عنصر يتولّد عما يتجاوزه. ولا وجود لكل موحَّد. كل ما يوجد هو الانفتاح اللانهائي وحركة التداخل والتعدّد التي لا تنقطع. ها هنا يغدو الكائن ترابطا ظرفيا حركيا لا يخضع لأيّ مبدأ قارّ، وتصبح الوحدة مفهوما ثانويا، أعني أنه يأتي ثانيا، ما دامت توليفًا بين أطراف؛ لن يعود الاختيار مطروحا بين الوحدة ونفيها، بل بين وحدة مفتوحة على إمكانات متعددة، وأخرى محددة تحديدا أزليا. ستغدو الوحدة هنا جمعا يقال على المفرد. إنها، على حد قول دولوز، "تركيب جغرافي، وليست نشأة تاريخية".

لن تعود المسألة الأساسية، إذن، تحرير المتعدد، وإنما توجيه الفكر نحو مفهوم متجدّد لـ "الواحد". كما لن يعود التعدّد هو ما يقابل الوحدة، وإنما ما يقابل الكثرة. الكثرة تقوم على مفهوم الوحَدة وتنحل إلى "تعداد"، إنها كثرة من الوَحَدات. أما التعددية فهي تروم خلخلة مفهوم الوحْدة ذاته، وتفكيك الثنائي وحدة/ تعدد. الكثرة كثرة "خارجية"، أما التعددية فتقيم "داخل" الوحْدة، كي تجعل الاتصال ينطوي على انفصال، والوحدة تشمل حركة وتضم أطرافا. فليست علاقة الوحْدة بالتعدد كعلاقة الكل بالأجزاء، أو المجموع بمكوّناته، وإنما كعلاقة الهوية بالاختلاف. فليست التعددية والحالة هذه هي كثرة الوحدات، وإنما هي تعدد الاختلافات.

إذا كان التوحيد في الكثرة توحيداً اختزاليا، يُرجع العناصر جميعَها إلى عنصر أساس، ويردها إليه و"يختزلها" فيه كما تختزل الكسور في الحساب؛ بحيث لا تغدو العناصر الأخرى تفردات تقوم جنبا إلى جنب، وإنما مشتقات تنبع من مصدر، وفروعا تصدر عن أصل (هو الكسر المختزل في الحساب)، إذا كان هذا التوحيد اختزالا لأنه يميّز في الكثير بين أصل وفروع، بين نسخة أصلية وما يستنسخ عنها؛ فإن التعددية لا تجعل عناصرها "تنتظم" في مراتب، وإنما "تمتد" في فضاء يترك لكل عنصر نصيبه من التميّز، ويسمح للتفرّدات بنصيبها في الوجود. ها هنا تكون الوحدة من الحيوية بحيث تستطيع أن تستوعب التعدّد، ويصبح التعدّد مفهوما باطنيا "يصدّع الوحدة ويضم أطرافها"، فيغدو إنسان التعددية ليس ذاك الذي يتكلم عدة لغات، وإنما ذلك الكائن السندبادي الذي "يوجد" بين لغات، وبين ثقافات. معنى ذلك أننا لن نكون في عالم مشترك، لن نكون معاً بلغة واحدة. فالتعدد اللغوي هو السبيل إلى الوحدة المشتركة.

ما ينبغي التشديد عليه؛ هو أن التعدد اللغوي ليس تساكنا بين عدة أشكال للأحادية اللغوية (plusieurs monolinguismes). كتب دولوز: "إن علينا أن نكون مزدوجي اللغة حتى داخل لغة بذاتها، علينا أن نحوز لغة أقلية داخل لغتنا نفسها بالذات، علينا أن نستخدم لغتنا نفسها استخداما أقليا، ليست التعددية اللغوية

حيـازة نظـم عديدة يكون كل واحد منها متجانسـا في ذاته فحسـب، بل هي، أوّلا، خـط الهروب أو التنويع الذي يمسّ كل نظـام، مانعا إياه من التجانس. لا أن نتكلـم كإيرلنـدي أو رومـاني بلغة أخرى سـوى لغتنا، بل بالعكس، أن نتكلم لغتنا نفسـها كأجنبي"، في هذا السـياق؛ يورد دولوز قولة بروسـت: "إن المؤلفـات الرائعة تبدو وكأنها كتبت بلغة أجنبية".

هـذا المفهوم عـن التعددية اللغوية سرعـان ما يطال الكائن ذاتـه؛ ذلك أن تعدد اللغـات، كما يرى هومبولت: "ليس هو تعدّد الأسـماء والتعبيرات التي نعبر بها عن شيء، وإنما هو تعدد الأشـياء نفسـها"، فهناك من الأشـياء ما يوجَد بقدر ما تشكلها كل لغة على حدة. تعدد اللغات وتعدد الثقافات هو تعدد المنظورات إلى العالم، تعدد أشياء العالم.

ما وضع الترجمة، وما وظيفتها والحالة هذه؟

عـلى غرار ما تذهب إليـه حنة آرندت من أن "شرط قيام السـياسي هو التعدد"، وعـلى غرار ما تؤكده من عبث الموقف المنادي بلغة كونية تنشـد التوحيد المفتعل، لما يتخلل الشـأن البشري من لبس وغموض؛ فـإن بإمكاننا أن نجزم بأن شرط الترجمة هو عالم من الاختلافات، وحينئذ ستكون الترجمة هي الاسم الذي يعطى لمحاولات تكريسـها. ذلـك أن الترجمـة لا توحّـد اللغـات والثقافات، وإنـما تربط في مـا بينها وتجعلهـا "تتثاقـف". إنها، إذن، تدبير للتعدد، وهي ما يرعـى عملية خلق الفوارق، ويغذي الوحدة وينعشها: يغذي وحدة اللغة، ووحدة النسخة الأصل.

عـلى هذا النحو، عندما تدخـل اللغات في عمليات الترجمة؛ فإن تعددها ينتعش، ولا تعـود تقتـصر على الاختلاف مع غيرهـا من اللغات، وإنما تخالـف ذاتها. تهدف الترجمة، إذن، إلى أن تنتزعنا من عاداتنا اللغوية، لابتداع لغة جديدة. كان شـيشرون يقول: "إن ترجمة الإغريق تهدف إلى تحويل اللغة اللاتينية، وجعلها ترقى إلى البلاغة اليونانيـة". فكأنـه يتوخى أن يتكلم لغة الأصل في الترجمـة، أن يتكلم النصّ المتَرجَمة

لغتـه في النـص المنقول إليه. في هـذا الإطار يرى هيدغر أن الترجمة ليسـت تقنيّة آليّة لنقل المعاني، بل "هي مطيّة من خلالها يفسّر النّص الأصليّ نفسـه. إنّ النصّ الأصلي لا يتكلّـم في لغته الخاصّة فحسـب، بل هو يتكلّم أيضا عـبر الترّجمة. بهذا المعنى فإنّ الترّجمـات ضروريّة للنّـص الأصليّ، بل هي تنتمـي إليه. إنّها بُعـده الكوني. فالنصّ يغدو كونيّا حقّا، أي يخاطب البشر في كلّ العصور، بقدر ما يكون مترجَما في اللغات العديدة". تعدد اللغات وتعدد الثقافات هو تعدد المنظورات إلى العالم. سيكون دور الترجمـة، والحالة هـذه، تكريس هذا المفهوم عـن التعددية: إنها مـا يجعلنا مزدوجي اللغة حتى داخل لغتنا.

الترجمات هي ما يشهد على البدايات المتكررة والمتعثرة للأصل. ذلك أن الأصل مـا يفتأ يبدأ، ويعـاود الصياغة، وهو يُبنى "على التراخي" كما يقول الأشـاعرة. فهو ليس نموذجا قارّا يتهدده النسـخ فالمسـخ، ولا اكتمالا سيلحقه النقصان، ولا بياضا سيعتريه السّواد، وإنما هو انفتاح على إمكانات غير متوقعة. والترجمات هي ما يفسح له هذه الإمكانات، وما يبعث فيه الحياة بكل ما فيها من سواد وبياض حتى لا يبدو - كـما تريده الميتافيزيقا - كأنه أصل طاهر مكتمل، سـبق كل البدايات، أصل يحمل في طياتـه معناه الأولي، أصل في غنى عـن كل زيادة ونموّ، أصل بعيد من كل حذف وخدش وتسويد.

بهـذا المعنـى، ما يفتـأ النصّ، بما هـو كذلك، يتكلـم. وهو يتكلم لغـات عديدة، إنـه يتمتع بنـوع من الحركية كما يؤكد م. بلانشـو، إنه يفصح عـن الرغبة في الخروج عـن ذاته، وهجرة موطنه وتغيـير لغته. وربما كانت هاته خاصيـة الأعمال الأدبية بما هـي كذلك. إنها النصوص التي تكشـف فيهـا اللغة عما تنطوي عليـه من إمكانات مستقبلية، النصـوص التـي تكشـف فيهـا اللغة عـن تطلعهـا للخروج عـن ذاتها. ونسـتطيع أن نقول إن الترجمة "تستغل" هاته الحركية، تستغل هذا التطلع، أو لنقل: إنها توظفه. يعتقد بلانشـو أن ما يدعى نصوصا كلاسـيكية يبلور هذا الأمر أحسـن بلـورة: فهذه النصوص تنتمي غالبـا إلى لغة لم تعد تتداول، تنتمي إلى لغات "ميتة". لذلك، لا حياة لهذه النصوص إلا في ترجماتها. إنها تكون في الوقت ذاته "مثوى حياة

لغـة ميتـة، ولكنها تكون هي المسـؤولة الوحيدة عن مسـتقبل لغة لا مسـتقبلَ لها". مـن الأدباء من يهتم بالترجمة فقط لتكريس هـذه الحركية، هذا الخروج عن المألوف، والابتعاد عن اللغة المكرورة، إنهم يجيئون إلى الترجمة بالضبط بهدف الاغتراب. بهذا الصدد، ينبّه بلانشـو إلى سبب تعلق الأدب الكلاسـيكي الفرنسي بالثقافة واللغات القديمـة، نشـدانًا للاغـتراب الـذي يريـد أن يرقـى باللغة العاديـة إلى مكانـة اللغة المترجمـة: "فنقـل عمل أدبي إغريقـي أو لاتيني إلى اللغة الفرنسـية كان، في حد ذاته، إنجازا لعمل إبداعي. ففي تمهيده لـ أوديب، يأسف كورني لكونه فقد الامتياز في ألا يظـل إلا مترجمـا". بل إن من المحدثين من يذهبون أبعد مـن ذلك: "فالعنوان الذي أعطاه جو بوسـكي لعمله مترجم عن الصمت يشـكل نوعا من الرغبة التي يطمح إليهـا أدب يريد أن يظـل ترجمة خالصة، ترجمة ليس فيها ما يترجم سـعيا للاحتفاظ من اللغة إلا على المسافة الوحيدة التي ترمي اللغة إلى الإبقاء عليها إزاء ذاتها"[(1)].

بهذا المعنى؛ فإن المترجِم مبدعٌ مؤلف، والنص المترجَم يحاكي عملية الإبداع التي تحـاول، انطلاقـا من اللغة المألوفة، تلك التي نحيى فيهـا وبها، ونكون غارقين فيها، تحاول "أن تعطي الحياة للغة مغايرة، يبدو ظاهريا أنها اللغة ذاتها، ولكنها تشـكل ما هو غائب عنها، مخالف لها اختلافا لا ينفك يحصل، ولا ينفك يختفي"[(2)].

لا تهدف الترجمة، إذن، إلى المحاكاة "الأمينة": "ذلك أن هاته المحاكاة تقضي على عمـل الترجمة من حيث إنها تؤقلمها، وتنزع عنها امتياز الالتباس وعدم الاسـتقرار الذي يرقى بعدة مؤلفات مترجمة إلى مستوى المؤلفات الرائعة"[(3)].

لا يرمـي المترجـم، إذن، إلى إلغاء الاختلاف وإنما إلى توظيفـه ورعايته. من هذه الزاوية تبدو الترجمة أساسـا لا كعملية لخلق القرابة، وإنما كفعالية لتكريس الغرابة. في هذا الصدد يورد موريس بلانشو قولة لأحد المنظرين الألمان: "إن أحسن ترجماتنا

(1) Maurice Blanchot, "Traduit de..." in: *La part du feu*, nouvelle édition (Paris: Gallimard, 2001), p. 174.

(2) Ibid, pp. 186-187.

(3) Ibid, p. 177.

الألمانية تنطلق من مبدأ خاطئ، وهي تزعم إضفاء الطابع الألماني على السنسكريتية والإغريقية والإنكليزية، بدل العكس، أي إعطاء الألمانية طابعا سنسكريتيا وإغريقيا وانكليزيا [...] إن أعظم الأخطاء التي يمكن للمترجم أن يقع ضحيتها أن يعمل على تجميد الحال التي توجد عليها لغته بفعل الصدفة، عوض أن يخضعها إلى الدفع العنيف الذي يتأتى من اللغة الأجنبية".

هذا الانفتاح على الغرابة لا يسهّل المهمة على المترجم، وإنما يضع على كاهله مسؤولية كل عمل إبداعي. فإذا كان المترجم ينطلق من أن كل لغة يمكن أن تغدو اللغات جميعها، سيكون عليه أن يصبح من أجل تحقيق ذلك، مبدعا في لغته، أي أن يرعى اختلافها، لا مع غيرها من اللغات فحسب، وإنما "معها هي ذاتها"، كما سبق أن أشرنا.

وهكذا بدل المناخ الأخلاقي الذي يضعنا فيه المفهوم الميتافيزيقي عن التعدّد الذي يروم استعادة وحدة أصلية موهومة، كي يتحدث فيما بعد عن الخيانة والاستحالة، ها نحن نتبيّن أن تفكيك ذلك المفهوم يحثنا على إعادة قراءة أسطورة بابل كي نرى فيها دعوة إلى الترجمة انطلاقا من تعدّد وشتات وبلبلة وسوء تفاهم، كي نتبيّن أهميتها وضرورتها تكريسا للاختلاف، وإنعاشا للّغة، وتدبيراً للتعدّد، ذلك التدبير الذي يسمى في سياق آخر: ديمقراطية.

مفهوم الهوية في نظرية التعددية الثقافية

الزواوي بغوره

الملخص العام

الهدف الأساسي من هذا البحث هو تحليل مفهوم الهوية في التعددية الثقافية ومناقشته، بوصف التعددية الثقافية اتجاهًا فلسفيًا أساسيًا في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة. وعملًا على تحقيق ذلك، فإننا سننظر في مختلف النصوص التي قدمها الفيلسوف الكندي شارل تايلور، وبخاصة في كتبه الثلاثة: **منابع الأنا: تشكل الهوية الحديثة**، و**عظمة وبؤس الحداثة**، و**التعددية الثقافية: الاختلاف والديمقراطية**، ومحاولة تقييمها على ضوء ما عرفته من تطورات، داخل نظرية التعددية الثقافية أو في النقاش مع النظرية الليبرالية عمومًا، وذلك وفقًا للعناصر المنهجية الآتية:

في ترجمة نصوص التعددية الثقافية.

مفهوم الهوية عند شارل تايلور.

تقييم نقدي.

مقدمة

يفرض علينا سياق البحث وموضوعه الإشارة بداية إلى نصوص نظرية التعددية الثقافية (multiculturalisme) المترجمة إلى اللغة العربية، وذلك تحقيقا لهدفين؛ أولهما: الوقوف عند درجة تمثيل هذه النصوص للنظرية التعددية، وثانيهما: معاينة مستوى الترجمة المنجزة مع ما يتطلبه من تفصيل يتجاوز مجال هذا البحث.

ومع أننا نفتقر في ثقافتنا العربية إلى بنك معلومات حول مختلف الإصدارات، فإننا نستطيع القول إن نظرية التعدد الثقافي قد عرفت طريقها إلى اللغة العربية من خلال ترجمة بعض نصوص أعلامها، ومنها:

ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، ج1، العدد 377، وج 2، العدد 378 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011).

ويل كيمليكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة: منير الكشو (تونس: دار سيناترا، 2010).

علي راتانسي، **التعددية الثقافية: مقدمة قصيرة جدًا**، ترجمة: لبنى عماد تركي (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2013).

باتريك سفيدان، **الدولة والتعددية الثقافية**، ترجمة المصطفى حسوني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2011).

تشارلز تايلور، **منابع الذات: تكون الهوية الحديثة**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014).

تشارلز تايلور، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة: الحارث النبهاني (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

مايكل ج. ساندل، **الليبرالية وحدود العدالة**، ترجمة: محمد هناد (بيروت: المنظمة العربية، 2009).

السـدير ما كنتاير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013).

بريـان بـاري، **الثقافـة والمسـاواة: نقد مسـاواتي للتعدديـة الثقافيـة**، ترجمة: كمال المـصري، سلسـلة عـالم المعرفـة، ج1، العـدد 382، وج2، العـدد 383 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 2011).

إضافة إلى مراجع عامة تتصل بموضوع التعددية الثقافية، ومنها:

أومـا ناريان وسـاندرا هاردنغ (تحرير)، **نقض مركزية المركز: الفلسـفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري ونسـوي**، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسـلة عـالم المعرفـة، ج1، العـدد 395، وج2، العـدد 396 (الكويـت: المجلـس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012).

بيكـو باريـك، **سياسـة جديدة للهويـة: المبـادئ السياسـية لعالم يتسـم بالاعتماد المتبادل**، ترجمة: حسم محمد فتحي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013).

وعـلى الرغـم من العدد المحدود لهـذه النصوص، فإننا نسـتطيع القول إنها تمكن القـارئ العربي من تشـكيل فكرة أولية حول النظريـة التعددية، بحكم أنها نصوص تأسيسـية في نظرية التعددية الثقافية، تسـتجيب للاهتمام الـذي تلقاه هذه النظرية في الكتابات العربية. يشهد على ذلك الكم الهائل الذي ينشر في شكل مقالات صحفية حـول موضـوع التعددية الثقافيـة الذي يتلاءم عمومًـا مع التحـولات التي تعرفها الثقافـة العربية منذ بداية الألفيـة الثالثة. ويؤكد العلاقة التي أصبحت تسـم الثقافة العربية الحديثة في علاقتها بالثقافة الغربية في العصر الحديث.

مما لا شـك فيه أن ترجمة هذه النصوص تطرح أسـئلة عديدة، تحتاج إلى مناقشـة مفصلة، مثلها في ذلك مثل غيرها من النصوص المترجمة. إلا أننا نريد أن نتوقف عند ظاهـرة محددة، تكرر في كل مناقشـة لموضوع الترجمة، ونعنـي بذلك موقف المترجم من نص الترجمة.

في هـذا السـياق، إن مـا شـد انتباهنـا هـو ما قدمـه مترجم كتـاب تشـارلز تايلر منابـع الذات: تكون الهوية الحديثـة، أعني حيدر حاج إسـماعيل الذي قدم للكتاب بمقدمـة تتكون مـن عنصرين هما: أطروحـة الكتاب، ونواقـص الكتاب، وبملحق لمقدمـة المترجـم عنوانـه: "الإمبريالية الثقافية"، عرض فيـه رأي هنتنغتون في صدام الحضارات، ورفكن في كتابه عصر الوصول.

وإذا كنا سـنتوقف في بحثنا هذا عند الأطروحة الأساسـية لكتاب تشـارلز تايلور الخاص بموضوع الهوية، فإن ما أجراه المترجم من مقارنات، نعتقد أنها مجانبة لأخلاق الترجمـة. لا شيء، بالطبـع، يمنـع المترجم من تقديـم النص المترجـم، والتعليق عليه، وبيان موقفه منه، ولكن كل ذلك يتوقف على أمرين ملازمين لفعل الترجمة نفسه؛ هما الأمانـة والدقة، وبعده هذا، يحق للمترجم التقـدم بالنقد أو النقض. والذي لاحظناه عـلى مقدمـة المترجم أنهـا لم تتبين أطروحة الفيلسـوف التـي رآها "عامـة وغامضة"، معترضًا، في الوقت نفسـه، على إقرار الفيلسـوف أن الهوية الغربية الحديثة متضمنة في "المذهب التوحيدي اليهودي- المسيحي". وعلى هذا الأساس، أجرى المترجم مقارنة بـين كتاب تايلـور منابع الذات، وبين كتـاب وزير خارجية إسرائيل أبا أيبان شـعبي. وانتهـى إلى عدّ كتـاب تايلور جزءًا من الغزو الثقافي الغربي الذي يسـتدعي في تقديره إقامة: "جبهة التصدي للغزو الثقافي الغربي وسواه، المقصود أو غير المقصود"[1].

ولم يكتف المترجم بهذه المقارنة المشحونة بمختلف الإيحاءات، بل سمح لنفسه أن يقوم بدور الحكم والمقوّم للكتاب، وذلك من خلال رصد ما سماه "نواقص الكتاب"، والمتمثلة بعدم قيام الفيلسوف بعرض المذاهب الأخلاقية المختلفة، في حين أن كتاب تايلـور، كما يعلم كل المهتمين بالمسـائل الأخلاقية المعاصرة، يعد كتابًا تأسيسـيًا. أي مؤلِّفه قدّم نظرية جديدة في الفلسفة الأخلاقية بيّنها كثير من الدارسين[2].

---

(1) تشارلز تايلور، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج صالح (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014)، ص 9 - 32.

(2) انظر على سبيل المثال:
Bernard Gagnon, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, (Canada: PUL, 2002).

وليس هدفي من هذه الإشارة الرد على ما ذهب إليه المترجم؛ لأنني أعتقد أن كتاب تايلور في لغته الأصلية يملك كل مقومات الرد على الأحكام التي قدمها المترجم، فضلًا عن فلسفة هذا الفيلسوف ومواقفه. وإنما أريد أن أشير إلى عنصرين أساسيين في تقديري؛ عبّر عن العنصر الأول أنطوان برمان بأخلاق الترجمة التي تتجاوز التواصل إلى القبول والاعتراف بالآخر، كما هو أي في "أخرويته" أو في تقبله كما هو. وبذلك يكون فعل الترجمة نوعًا من استقبال الآخر أو الغريب بكل ما يحمله من غرابة، أو كما قال:

"ولا يعتبر استقبال الآخر الغريب بدل صده أو السيطرة عليه، بمثابة أمر، لأنه لا شيء يجبرنا على القيام بذلك. فقد كان بإمكان أخيل في الإلياذة أن يصد بريام المتوسل إليه ويبعده، لكن كان بإمكانه أيضًا الاستجابة لتوسله، وبالتالي الارتقاء إلى دائرة أسمى من دائرة بطولاته الملحمية. ومن المؤكد أن هذا الاختيار الأخلاقي يعتبر أصعب اختيار. لكن الثقافة لا تصبح ثقافة بالفعل (أي بالمعنى الإنسي) إلا إذا كانت محكومة بهذا الاختيار، جزئيا على الأقل. بإمكان ثقافة ما امتلاك أعمال أجنبية، من دون أن تنسج معها علاقات حوارية"[1].

يبدو لي أن المقدمات التي كتبها مترجم تايلور تذهب مذهب امتلاك النصوص، وليس الحوار مع هذه النصوص. يعزز هذه النتيجةَ العنصرُ الثاني المتمثل برأي تشارلز تايلور في واحد من الشخصيات الفكرية الإسلامية التي تمثل رمزًا للإصلاح والتجديد، هو محمد إقبال الذي كتب في مقدمة كتاب سليمان بشير ديان، وعنوانه **الإسلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال**، ما نصه:

"بيد أن لدينا، سواء كنا غربيين أو مسلمين أو شرقيين، أسبابًا مشتركة لقراءة هذا الرجل المتميز. ذلك أن حواراتنا يعكر صفوها حذر متبادل عميق. ويصدر هذا الحذر جزئيًا عن ما يعترينا من قلق هوية يجرنا غالبًا إلى الإحساس بعدم الأمان في

(1) أنطوان برمان، الترجمة والحرف، أو مقام البعد، ترجمة عز الدين الخطابي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 102.

تقبل نظرة الآخر. فهذا الشعور هو الذي يمكن أن يولد نمطًا من المغالاة في الثقة بالنفس، ويفضي إلى التقوقع على الهوية الجامدة، وإلى الرفض الفظ للآخر بصفته حاملًا للشر. ومن ثم يغدو من المستحيل ومن الخيانة السعي إلى إعادة تحديد الذات بمساعدة المرجعيات الموجودة في تقليد الآخر"[1].

وعملًا على تحقيق علاقة حوارية مع مسألة الهوية في نظرية التعدد الثقافي؛ فإننا سننظر في العناصر الآتية:

أولًا: في معنى التعددية الثقافية

لا نستطيع الوقوف عند معنى التعددية الثقافية ما لم نأخذ في عين الاعتبار جملة من العناصر المنهجية، ومنها على وجه التحديد[2]:

إن كل حديث منهجي عن التعدد الثقافي يتطلب تمييزه من مفهوم قريب منه، ويتداخل معه في بعض الأحيان ونعني به مفهوم الجمعاتية (communautarisme) الذي يحدد علاقة الفرد بالدولة من خلال الجماعة التي تلعب دور الوسيط. ويؤكد أن الفرد لا يستطيع أن يشكل بعده الأخلاقي إلا من خلال الاندماج في جماعة معينة، والارتباط بمثال مشترك. ويرى أن الإقرار بأولوية الفرد يؤدي غالبًا إلى نزعة فردية، ويجرد الفرد من انتمائه الثقافي، في حين أن الأفراد لا يمكن إدراكهم إلا من خلال ثقافاتهم المتعددة[3].

إن كل حديث عن التعدد الثقافي يتطلب تحديدًا أوليًا لعنصر مركزي، هو مفهوم الأقلية. وإذا كان المجال لا يتسع للنظر في مختلف جوانب هذا المفهوم، فإنه من

(1) سليمان بشير ديان، الإسلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، ترجمة: السيد ولد اباه (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 10-11.

(2) لمزيد من التفصيل حول هذه العناصر، نحيل القارئ على دراستنا:
الزواوي بغوره، التعدد الثقافي: مفهومه ونظريته من خلال نموذج ويل كيمليكا، في مجلة: عالم الفكر، العدد 2، مجلد 44 (أكتوبر-ديسمبر، 2015)، ص 7-34.

(3) Ayse Ceyhan, "Le communautarisme et la question de la reconnaissance," in *Culture & Conflits*, No. 12, 1993, p. 171.

الضروري أن نشير إلى أن الأقلية لا يمكن فهمها إلا في ظل نظام هيمنة معينة، بحيث تعاني الأقلية، ليس فقط سوءَ توزيع في الخيرات المادية، بل تعاني كذلك عدمَ الاعتراف بهويتها، أو ما سماه بيير بورديو بـ "عدم اعتراف برأسمالها الرمزي". وفي تقديرنا، إن ما قدمه الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز حول هذا المفهوم، يُعد مدخلًا ملائمًا لعملية تحديده.

يرى جيل دولوز أن الأقلية لا تعني دائمًا قلة في العدد؛ فحالة النساء أو السود، على سبيل المثال، لا ينطبق عليها هذا المعنى. لذا؛ وجب النظر إلى الأقلية بوصفها وضعًا ما أو حالة ما، ولكنها ليست حالة (قلة العدد)، بل حالة من فُرِض عليه القصور. وبناء عليه؛ فإن الأقلية هي القاصر الذي ترفض الأغلبية أن يكون مستقلًا ومسؤولًا. ويعني هذا أن الأقلية هي من لا نعترف له بحقه في قيادة نفسه، ونفرض عليه هوية الأغلبية التي تملك نموذجًا يجب التماثل والتطابق معه، على أساس أن الأقلية لا تملك نموذجًا، أو، بالأحرى، لا يتم الاعتراف بنموذجها، أو يجري تشويهه والتقليل من قيمته[1].

مما لا شك فيه أن ظهور مفهوم معين يكون نتيجة الحاجة المعرفية إلى التعبير عن ظواهر أو قضايا أو مطالب جديدة. وفي هذا السياق، يجب أن نشير إلى أن الأوضاع التاريخية والسياسية للبلدان الغربية عمومًا، وبخاصة الولايات المتحدة الأميركية وكندا، قد عرفت حركات اجتماعية وثقافية، ومنها، على وجه التحديد، الحركة السياسية التصحيحية (Political Correctness)، والحركة التوكيدية (Affirmative Action) في الولايات المتحدة الأميركية، وحركة الدفاع عن اللغة والثقافة الفرنسية في مقاطعة الكيبيك (Québec) بكندا، والسياسة الثقافية التي تنتهجها الحكومة الكندية تجاه الأقليات الثقافية، والتي تعرف بـ "سياسة الاعتراف والتعدد الثقافي". تعمل كل هذه الحركات وغيرها وتناضل من أجل سياسة جديدة للهوية، قائمة على أساس التعدد الثقافي. ومن علاماتها البارزة الدعوة إلى إزالة كل أنواع التمييز

(1) Gille Deleuze, *Pourparlers* (Paris : Editions Minuit, 1990), p. 234-235.

العنصري والجنسي، ورفض إطلاق أوصاف الزنجي أو الهندي أو المهاجر، والدعوة إلى استعمال أوصاف الأفرو-أميركان (Afro-American)، والمولود بأميركا (Native-American)، أو الأقليات[1].

من هنا يمكن القول إن مفهوم التعدد الثقافي يتضمن جانبين؛ التعبير النقدي عن واقع الأقليات، وتقديم بديل سياسي ونظري، للمشكلات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تطرحها الهجرة، والاندماج، والتربية والتعليم، وتمثيل الأقليات، أو للمشكلات النظرية للفلسفة الليبرالية. ويمكن التعبير عن هذه المشكلات بالقول إن المجتمعات المعاصرة تتميز بتعدد هوياتها الدينية والأخلاقية، وبخصوصياتها الثقافية، وبأنماط حياتها المختلفة، فما المبدأ السياسي الذي يضمن تعايشها وفي الوقت نفسه يعترف بهوياتها المختلفة؟

بالنظر إلى ما يكتنف المفاهيم من لبس؛ نتيجة الاستعمالات المختلفة، وبخاصة عندما تصبح موضوعًا للتداول والمناقشة العامة، فإن الحاجة إلى التحديد والوضوح تزداد إلحاحًا. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن التعدد الثقافي، وما يماثله من المفاهيم كالاختلاف، والهوية، والتسامح، والمواطنة، قد أصبح موضوعًا للمناقشة العالمية.

وإذا كانت الأسباب التي تقف وراء هذه الظاهرة عديدة، فإن ما يجب أن يكون منا على بال؛ هو أن التعدد الثقافي يعد تعبيرًا نقديًا عن عدم كفاية النموذج السياسي للدولة القومية الحديثة أو الدولة – الأمة (Etat-nation)[2]، وبخاصة في صيغتها الليبرالية. والمقصود بذلك أن الدولة – الأمة، أو الدولة القومية قد تم صياغتها، وكأنها ملك لجماعة وطنية مهيمنة تستغل مختلف مؤسساتها لفرض هويتها، ولغتها، وتاريخها، وعقيدتها، وباختصار: ثقافتها؛ بحيث تحولت الدولة إلى نوع من الوطنية.

حين يُعلي هذا التوجه من هيمنة هوية معينة، فإن هذا بالضرورة إنما يكون على حساب هويات أخرى، متخذًا من السياسات العامة أداة لنشر لغة وطنية مشتركة،

(1) Ayse Ceyhan, "Le communautarisme et la question de la reconnaissance," in *Culture & Conflits*, no. 12 (1993), p. 171.

(2) بعضهم يرى أن الصعوبات تتعلق فقط بدولة الرعاية (Etat de providence).

وتاريخ وطني محدد، ونظام تربوي معين...إلخ[1]. ويتجلى هذا النموذج في الدول الأوروبية أولًا، ولاحقًا في الدول التي تحررت من الاستعمار، والتي استنسخت، بطرق مختلفة، نظام الدولة الاستعمارية. من هنا نستطيع القول إن مفهوم التعدد الثقافي يشكل مفهومًا مركزيًا في دراسات ما بعد الاستعمار[2].

وإذا كان مفهوم التعدد الثقافي ناتجًا عن الحاجة الاجتماعية والنظرية على حد سواء، ونقصد بذلك التعدد الذي يطبع المجتمعات الحديثة، وعدم كفاية النظرية الليبرالية، فإن هذا المفهوم يتميز بجملة من المعاني، أهمها:

الموقف النقدي تجاه النظرية الليبرالية، وبخاصة من جهة تسيير التعدد.

تقديم تصور للاندماج الذي يجب أن تقوم به الدولة الديمقراطية، وذلك من خلال الاعتراف بتعدد الجماعات الإثنية والثقافية التي يتشكل منها سكان الدولة بطريقة دالة.

العمل على تقنين الأسس والقواعد المنظمة للتنوع الثقافي[3].

الإقرار بحق كل جماعة ثقافية في الوجود والتعبير الحر، وأن المجتمع الديمقراطي لا يجب أن يعترف بالتنوع والتعدد الثقافي فقط، وإنما عليه واجب حماية هذا التعدد والتنوع وتنميته وتطويره.

إذا كان لكل فرد الحق في حريته، بحسب ما يقتضيه الميراث الليبرالي، فإن ما يجب الاهتمام به أكثر هو أن لكل فرد الحق في الكرامة. وهذا الحق يعني أن نعامل الفرد بوصفه فردًا متموضعًا (individu situe). بمعنى أن الفرد يكون دائمًا في وضعية

(1) Sylvie Mesure et Patrick Savidan, *Le dictionnaire des sciences humaines* (Paris: PUF, 2006), p. 802.

(2) Francesco Fistetti, *Théories du multiculturalisme, un parcours entre philosophie et sciences sociales*, trad.de l'italien par Philippe Chanial et Marilisa Preziosi (Paris: Editions la Découverte, 2009).

(3) Patrick Savidan, *Le multiculturalisme* (Paris: PUF, 2009), p .17.

ثقافيـة واجتماعيـة معينة، ويتميـز بجملة من المعتقـدات والقيـم، وبكلمة مختصرة؛ يتمتع بهوية.

ينجـم عـن هـذا الموقـف رفـض الاعـتراف بتفـوق الثقافـات الوطنيـة (cultures nationales) مقارنة بالثقافات المحلية أو الخاصة. والمطالبة بضرورة أن تتم معاملة مختلف الثقافات على أساس قاعدة المساواة. وأن الأقليات ليس لها أن تتخلى عـن لغاتها، وعـن تقاليدها، وعـن نمط حياتهـا أو وجودها. وهذا يعنـي أن أنصار التعـدد الثقـافي لا يطالبـون فقط بالحـق في الحرية والمسـاواة، وإنما بالحـق في الثقافة الخاصة، وهو ما يعرف بحقوق الأقليات.

ليس هنالك تعارض بين قيم الليبرالية وبين التعددية الثقافية. والسـبب في ذلك هو أن التعدد الثقافي يُعد محاولة لتعميق قيمتي الحرية والمساواة على مستوى الثقافة. وأن هـذه العملية تندرج في سـياق فهم جديد وواسـع للتسـامح والعـدل، ولقيمة المسـاواة بخاصة. لماذا؟ لأن مجتمعًا متعدد الثقافات يُعد مجتمعًا شرعيًا عندما يُقوِّي المسـاواة بين مختلف أفراده الذين يتميزون بثقافاتهـم، وتقاليدهم، وقيمهم المتعددة، وذلك بواسطة الحوار وروح التسامح.

إذا كان مـن الصعب الحديث عـن بديل واحد متضمن في مفهوم التعدد الثقافي، فإن الذي لا شـك فيـه هو أن هنالك معاني عامة يتضمنها هـذا المفهوم، ومنها، على وجـه التحديـد، ضرورة أن تكـون الدولة ملكًا للجميع، وليـس لجماعة معينة، وأن تعتمـد عـلى مبدأ المسـاواة، وترفض فكرة بناء سياسـات وطنية قائمـة على الإقصاء والاسـتبعاد لأقليـات معينة، وأنه يحق للمواطنين المشـاركة في العمل السـياسي من دون أن يتخلـوا عـن هوياتهم، أي إن على الدولة أن تعترف بحق الأقليات في كل ما يتصل بلغتهم وثقافتهم وتاريخهم.

ثانيا: في الهوية

إذا كان الفكـر الليبرالي ينظر إلى الفرد على نحوٍ مجرد، فإن التعددية الثقافية تؤكد أن الفـرد يوجـد دائمًا في وضـع اجتماعي وثقافي معـين، ويخضع دائـمًا لتجربة ثقافية تمنح معنى لوجوده. وأن الفرد بقدر ما هو كائن ذاتي يتمتع بقدرات شـخصية، فإنه في الوقـت نفسـه كائن موضوعي لأنه عضـو وعنصر في جماعة تعينه وتسـاعده على تشكيل هويته[1].

في هذا السياق، يرى الفيلسوف الكندي شارل تايلور أن المجتمعات التي تعرف تعددًا ثقافيًا يصبح فيها الاعتراف (reconnaissance) حاجة ضرورية وملحة، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة ما بين الاعتراف والهوية؛ إذ تشير الهوية في هذا السياق إلى: "شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك"[2]. والأطروحة الأساسية التي يتقدم بها تايلور هي: "إن هويتنا تتشكل جزئيًا بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطئ أو السيئ الذي يملكه الآخرون عن هويتنا"[3].

وبنـاء عليـه، فإن عـدم الاعتراف أو الاعتراف غـير المطابق أو المشـوه يمكن أن يعد ظلمًا ويمكن أن يشـكل نوعًا من الاضطهاد، وذلك بتأطير وسـجن شخص أو مجموعة أشـخاص في نوع من الوجود الخاطئ، أو المشـوه، أو المختزل. ولقد أثبتت بعض الدراسات النسوية على سبيل المثال، أن المرأة في المجتمع الأبوي تملك صورة مشوهة عن نفسها أو ذاتها أو هويتها. وأنها استبطنت هذه الصورة الدونية إلى درجة أنـه عندما ترتفـع بعض العوائق والحواجـز في وجه حريتها، فإنهـا تبقى عاجزة عن

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه العناصر، نحيل القارئ على كتابنا:
الزواوي بغوره، الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسـة في الفلسـفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 69-112.

(2) Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (Paris: Aubier, 1994), p. 41.

(3) Ibid, p. 41.

التحـرر. وينطبق الأمر نفسـه على الزنوج، وعن المسـتعمر، وذلك لأنـه منذ أجيال فرض الإنسان الأبيض صورة مشوهة عن الزنجي لم يتمكن من مقاومتها.

مـن هنا يـرى تايلور أن: "التشـوه الـذاتي - أي عندما يعتقد الزنجي أنه مشـوه بالفعـل - هو السـلاح الناجع للقمع"[1]. لذا، فـإن أول مهمة ملقاة على الزنجي أو من يماثله هي التخلص من هذه الهوية المفروضة والهدامة في الوقت نفسه.

والأمر نفسـه في المجتمعات المسـتعمرة، حيث هيمنت الصورة النمطية للأهلي. وتمثل السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر مثالًا نموذجيًا لهذه الهوية المفروضة. وفي تقديـر تايلـور، إن هـذه الصـورة الدونيـة شرعت أوروبـا في فرضها منذ سـنة 1492، والمقصـود بذلـك صـورة الهوية الدونيـة وغير المتحضرة. وبهـذا المعنى، لا يتعلـق الاعـتراف الخاطـئ فقط بانعـدام الاحترام، بل الأسـوأ من ذلـك أن تصبح الضحيـة كارهـة لنفسـها أو لهويتهـا. من هنـا لا يُعَد الاعتراف مسـألة شـكلية على الإطلاق، وإنما هو تعبير عن: "حاجة حيوية للإنسان"[2].

ينطلق الفيلسـوف شـارل تايلور من فكرتين متلازمتين، وهما: أن الإنسان كائن اجتماعي وأخلاقي في الوقت نفسـه. وأن الإنسـان بحكم هذا الوضع، لا يمكن له أن يحقـق السـعادة خارج جماعتـه الثقافية. ولقـد اعتمد في بلورة نظريتـه التي أطلق عليهـا: سياسـة الاعـتراف (politiquede la reconnaissance)، عـلى قـراءة خاصـة للفيلسـوف الألماني هيغل الذي أنجز حول فلسـفته دراسـة بعنوان هيغل والمجتمع الحديـث (1979)؛ إذ اعتمـد على التمييـز الذي أدخله هذا الفيلسـوف الألماني بين أخـلاق موضوعيـة (morale objective/Sittlichkeit) وهـي مجموعـة المعايير والقيم المشـتركة لجماعة معينة، وأخـلاق ذاتيـة (morale subjective/Moralitat)، وهي تلك الأخـلاق الفرديـة التـي يتبعها الفرد، ويمكـن أن تكون ضد جماعته. ولقد اسـتنتج تايلـور من هذا التمييز أن عملية بناء الهويـة الفردية/ الذاتية لا يمكن أن تتم خارج نظام اجتماعي وأخلاقي معين.

(1) Ibid, p. 42.

(2) Ibid.

تتكـون الهويـة الحديثة في نظر الفيلسـوف شـارل تايلور من عمليتين أساسـيتين همـا: عملية اكتشـاف الذات/ الأنـا (moi)، أو قدرة الفرد عـلى إدراك ذاته الخاصة، وعمليـة الاعـتراف بالذات/ الأنا مـن قبل الآخـر؛ بحيث تؤمن هاتـان العمليتان وضعيـة ومنزلـة للفرد ضمـن بيئته الاجتماعية والثقافية المعطاة، أو ما سـماه روسـو - الـذي يعتمـد عليه كذلك تايلـور في تأويله لمسـالة الهوية الحديثة - بـ: "الشـعور بالوجـود". ولا يمكن تحقيق الحرية إلا بأخذ هاتـين العمليتين في عين الاعتبار، أي إدراك الذات/ الأنا والاعتراف بها.

ولقـد بين في كتابه منابـع الذات (1989)، أن الهوية الحديثة بدأت بالتشـكل في القرن الثامن عشر، وذلك نتيجة لأثر فلسـفة ديكارت وفلسـفة التنوير التي جعلت الفـرد في مركـز المجتمع؛ بحيث لم يعد الفرد يُشَـكَّل من قبل قـوى خارجية تفرض عليـه نظمهـا الأخلاقيـة أو القانونيـة بغـرض تحقيق أهـداف مقدسـة، وإنما أصبح الفـرد ومصيره في عـصر الحداثة يتحدد بالاعتراف بذاته. تلـك الذات التي حققت اسـتقلالها الأخلاقـي، وانعتقـت من المعايير الجماعيـة، وأصبحت قـادرة على تقرير مصيرها بنفسها[1].

وإذا كان التصـور الحديـث للـذات يتميـز بالفرديـة والاسـتقلال والانعتـاق والتحـرر، فـإن هذا التصـور ما يزال في نظـر تايلور، يخالطه الكثير مـن الوهم، لأن جذور الذات ما تزال تكمن في الجماعة، بما أن تشـكُّل هذه الذات يمر حتمًا بالجماعة وبالآخر، وبالاعتراف الذي يصبغه الآخر على الذات.

من هنا خلص تايلور إلى أن الهوية الحديثة تتشـكل بطريقة حوارية (dialogique) متبعًا في ذلك عددًا كبيرًا من الفلاسـفة وعلماء الاجتماع المعاصرين من أمثال مارتن بوبـر، وفرانسـيس جـاك، وكارل اتو ابـل، وهابرمـاس، وادغـار موران...إلخ[2].

---

(1) Charles Taylor, Les sources de l'identité moderne, Québec, Sainte-Foy, PUL, 1996,p78.

(2) انظر حول هذا الموضوع:

الـزواوي بغـوره، منزلـة الحوار والتواصل في الفلسـفة المعـاصرة، في مجلة، الفلسـفة والعصر، العدد الخامس (القاهرة، 2006)، ص 145-161.

ويظهر هذا الحوار في العائلة والأصدقاء وجماعات الانتماء أو جماعات الغرباء. وسواء كانت العلاقة معهم أو ضدهم، فإن هذه الذاتية تتشكل وتظهر وتقرر مسارها وشكلها ومصيرها.

وعلى الرغم من تثمينه للمعنى الجديد للذات فإنه لم يتوقف عن نقد المظاهر السلبية لهذه الذات، وهو ما بينه في كتابه قلق في الحداثة (1991). ومن بين المظاهر السلبية التي توقف عندها، نشير إلى العزلة المتزايدة للأفراد داخل المجتمع، والتذرير (atomisme) الذي أصاب المجتمعات الحديثة، والأولوية المعطاة للإنتاج والفعالية الناتجة من استخدام التقنيات. وهو ما أدى، في نظره، إلى تراجع قيم المجتمع والجماعة.

يظهر هذا التراجع في الحياة الأخلاقية بجلاء، وبخاصة في الغاية الأخلاقية التي أصبحت منحصرة في الرفاهية المادية. كما يظهر هذا التراجع في الحريات ذاتها، وبخاصة الحريات المدنية من جراء عزوف المواطنين عن المشاركة السياسية، وتنامي دور الدولة البيروقراطية وهو ما اصطلح عليه بـ: الاستبداد الناعم (despotisme doux)[1].

وللحد من فقدان المعنى والعزلة وعدم القدرة السياسية، وجب علينا، في نظر تايلور، أن نعمل على إخراج الإنسان من القفص الحديدي الذي وضع نفسه فيه، وأن نرد إليه بعده الأخلاقي الخليق به، وأن ننزله في منزلته الطبيعية المتمثلة في جماعته الاجتماعية، وأن نحرره من خلال جماعته. وهو ما أدى به إلى إعادة النظر والتفكير من جديد في القيمتين المؤسستين للديمقراطية الليبرالية: الحرية والمساواة.

إن الحرية في منظور الديمقراطية الليبرالية مصممة على أنها حرية الاستقلال الذاتي، وتقتضي القدرة على الاختيار وعلى التحقق والتنفيذ: "إنني حر عندما أقرر بنفسي كل ما يتعلق بي بعيدًا من المؤثرات الخارجية". في حين يرى تايلور أن الحرية،

(1) Charles Taylor, *Les sources de l'identité moderne*, op-cit., p.102.

أو لكي يكون الإنســان حرًا، يجب على هذا الإنســان أن يتبع مثلًا أخلاقيًا أو اختيارًا أخلاقيًا، وأن عليه أن يحيى أصيلًا (authentique)[1]. فماذا تعني الأصالة؟

ثالثًا: في الأصالة

تعني الأصالة جملة من العناصر أهمها:

أنهـا تلـك الحالة/ الوضـع التي تعطي للفـرد القدرة على أن يبحـث عن حقيقته الخاصة. وبناءً عليه، فإنه من أجل أن يكون الإنســان حرًا، عليه أن يكون قادرًا على تعيين ما يكوّن ويشكل أصالته، وقادرًا على تحديده.

أن الأصالـة تقتـضي قدرة الفرد عـلى أن يعيش بصدق مع نفســه ومع الآخرين، وأن يكون قادرًا على تبني معايير أخلاقية تتلاءم وذاته، رافضًا في الوقت نفســه، كل أنواع الشكلانية أو الأحادية الاجتماعية، مثل تبني نمط حياة اجتماعي مفروض من الخارج. يقول تايلور: "كل إنســان له طريقته في الحياة، وعليه أن يبحث عن شـكل الحياة الخاصة به، وأن يجد في نفسه المنابع الأخلاقية لوجوده"[2].

أن الأصالة تفرض على كل أصيل أن يحترم كل الأفراد على اختلافهم وتنوعهم. ولا يمكـن أن يتحقـق ذلـك إلا بالاعتراف بهـذه الاختلافات؛ بحيث يشـكل هذا المطلب شرطًا مسبقًا لتحقيق حرية كل فرد.

أن الحرية إذا كانت تقتضي نوعًا من الأصالة، فإن المساواة التي تعني معاملة جميع الأفـراد معاملة متماثلة أو متماهية أو متســاوية أو واحـدة، وتفترض أن جميع الأفراد متشـابهون ومتماثلون؛ تعد فكرة غير واقعية. لماذا؟ لأن هذا الفهم في نظر تايلور لا يتفق وحقيقة أن كل فرد يشكل هوية خاصة تشكلت من خلال تجربة معيشة ضمن جماعـة واحـدة أو مجموعـة من جماعات الانتـماء. فكيف يمكن أن ننظر إلى المســاواة بين أفراد لهم قناعات مختلفة، وعادات وأنماط عيش خاصة. إن مبدأ المســاواة المطبق

---

(1) Ibid, p. 120.

(2) Ibid, p. 125.

بحذافيره ينطلق من اعتبارات مجردة وينكر الاختلافات بين الأفراد. من هنا يرى تايلور أن مبدأ المساواة يعد مبدأ غير كاف أخلاقيًا، ويجب التعويض عنه بمبدأ آخر هو مبدأ الإنصاف (équité) الذي يأخذ في عين الاعتبار بالوضعيات والحالات الخاصة، ويتجاوب مع المجتمعات المتعددة الثقافات (multiculturelle).

من هنا يدعو تايلور إلى إعادة تأسيس الديمقراطية الليبرالية التي شخَّص بعض مظاهر انحرافها، ويتمثل هذا التأسيس في الخير المشترك/ العام (bien commun) بدلًا من الخيرات المتقاربة (convergents) التي تختزل في المصالح الخاصة، في حين أن الخير العام يكتسب قيمته المباشرة من كونه مشتركًا. ويطلق على هذا الخير العام اسم: الإنسانية المدنية؛ بحيث تصبح الجمهورية المؤسسة المشتركة للحرية، وتؤدي إلى نوع من الحكم الذاتي، أو التسيير الذاتي التشاركي للمواطنين[1].

ولا يتحقق الخير العام إلا عندما يرى المواطنون أن المؤسسات السياسية تعبِّر عنهم، وأن الحكم الذاتي/ التسيير الذاتي يشكل بعدًا من أبعادهم الذاتية. وبتعبير فلسفي، فإن المصلحة التي يتقاسمها المواطن مع غيره من المواطنين ليست مصلحة أداتية وإنما وجودية. وأن تحقيق الفرد لذاته يمر عبر الخير العام، والمواطنة تقتضي نوعًا من الوطنية الجمهورية. وفي جمهورية المواطنين فإن كرامة المواطن، تعني أن يعبر المواطن علانية عن حريته. هذا يعني أن الاتجاه الجمعاتي لا ينفي الحرية الفردية وإنما ينتقد النزعة الفردية الليبرالية[2].

من هنا، سعى تايلور إلى بناء نموذج عادل للمواطنة يتلاءم والتعدد الثقافي والاختلاف، وذلك بتحليل السؤال الآتي: ما الذي يجمع مختلف الأقليات في مفهوم وتصور واحد وفي ظل نظام ديمقراطي ليبرالي؟ بتعبير آخر: هل حق الاختلاف، وهو مطلب الأقليات، يتفق ومبدأ المساواة وغياب التمييز؟ يندرج هذا السؤال، أو بالأحرى هذه الإشكالية السياسية والأخلاقية والقانونية؛ ضمن مشروع فلسفي

(1) Ibid, p. 112.

(2) Alain Caille & Christian Lazzeri & Michel Senellart (sou dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Le bonheur et l'utilité (Paris: La Découverte, 2001), p. 678.

عام ومعقد قائم حول إعادة التفكير والنظر في الحداثة الغربية وفي أسسها الفلسفية، وذلك لأن الحداثة الغربية في نظر تايلور، تتصف منذ نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين بصفتين، وهما: أولًا، التوسع البيروقراطي/ الإداري للدولة الحديثة بحيث تغطي جسم المجتمع. وثانيًا، لا تستطيع الحداثة المعولمة تحويل الثقافات المختلفة تحويلًا أساسيًا، وذلك لأن الثقافات تقاوم عملية العولمة، وهذا يعني أن التنوع الثقافي يبقى قائمًا.

وهنا يجب الإشارة إلى أن المقصود بالتعدد الثقافي عند تايلور هو التعدد العرقي والقومي، أي ما يتصل بالأعراق والأقوام. ولا شك أن هذا المفهوم رغم محاولات التحديد يبقى ملتبسًا نسبيًا وبخاصة عندما يتم تعميمه، لأنه يختلف باختلاف السياقات الثقافية والسياسية، ففي أوروبا يفيد تعدد الجنسيات أو القوميات (multinational)، وفي أميركا يشير إلى الجماعات الثقافية الصغيرة أو الأقليات وإلى المهمشين، وفي كندا تحديدًا يعبّر عن وقائع اجتماعية متصلة بالاختلاف في الأصول الثقافية والجنسية والعرقية/ الإثنية، كما يشير صراحةً إلى سياسة الحكومة الكندية تجاه الأقليات[1].

يقول تايلور: "يجب البحث عن لغة تسمح بالاعتراف بالتنوع الثقافي الذي يعني في جزء منه ضرورة إيجاد إما لغة قادرة على أن تعتبر الحداثة قابلة لتأويلات متعددة وبكيفيات مختلفة، أو إيجاد فهم مرن للحداثة يسمح بالتعبير عن تصورات أخرى غير التصور الغربي"[2]. يعني هذا، أن على الحداثة الغربية أن تتكيف مع سياقات التنوع والاختلاف، وأن سياسة الاعتراف والتعدد الثقافي لا تهدف إلى هدم مشروع الحداثة الغربية، وإنما تعمل على تشكيل مفاهيم جديدة قادرة على فهم التعدد والتنوع والاختلاف، وذلك لأن المطالب المعاصرة لمختلف الأقليات تندرج ضمن روح واستمرارية المشروع الديمقراطي الحديث. وأن سياسة الاعتراف تعَدّ

(1) Jean-Luc Gignac, "Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicla," in *Politique et Sociétés*, vol. 16, no 2 (1997), p. 38.

(2) Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Massachusetts: Harvard University Press, 1995), p. XII.

من المفاهيم الأساسية لتجديد خطاب الحداثة الغربية، لأن الهدف من هذه السياسة هو تجاوز الأحادية الليبرالية (monologisme) إلى النموذج الحواري (dialogique) للهوية الإنسانية.

يرتكز نقد تايلور للديمقراطية الليبرالية على موقفها من الفردية الذرية المعتمدة على الحياد، لأنه مبدأ يجد في نظره، من الاعتراف بكرامة الإنسان، بما أنه يقصرها على الحقوق الفردية الأساسية، وهذا ما يسميه بالموقف الأحادي لليبرالية وهو موقف لا يعترف بالاختلاف. ويستعين تايلور في قراءته هذه على أفكار الفيلسوف هردر، ليؤكد أن العيب الأساسي لليبرالية يتمثل في ارتكازها على مفهوم ذري للذات، وعدم قدرتها على فهم الحاجات الجماعية وبخاصة الهوية الجماعية. وبتعبير آخر، فإن تايلور ينتقد فكرة المساواة الليبرالية التي لا تأخذ في عين الاعتبار المشاريع الأخلاقية للجماعات.

وبحسب ما يرى كيمليكا، فإن تايلور ينتقد ما يسميه الليبرالية الإجرائية المتمحورة حول القانون، ليعارضها بنوع من النزعة الإنسانية المدنية التي تفضل الفضائل المدنية ومسؤولية المواطنين، وذلك لأن المواطن في حاجة إلى الجماعة حتى تكون له هوية أخلاقية، لذا وجب حمايته من التذرير الليبرالي للجماعات. من هنا، تظهر سياسة الاعتراف على أنها قادرة على تجاوز النزعة الأحادية لليبرالية الإجرائية والمحايدة التي تحيل التعدد الثقافي إلى المجال الخاص وتفضل التعايش (coexistence) على اللقاء (rencontre).

رابعًا: في المواطنة

لقد درجت الليبرالية الكلاسيكية على التمييز بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي؛ بحيث يتميز الفضاء الأول بالحرية الكاملة، وأن لا أحد يملك الحق في التدخل فيه، في حين أن الفضاء الثاني يتمتع فيه الفرد بمنزلة مغايرة لأنه فضاء عام ويشكل مجال الممارسة السياسية، وبناء عليه؛ فإن الأفراد في هذا الفضاء يصبحون

مواطنين يتمتعون بمنزلة قانونية تحدد لهم جملة من الحقوق والواجبات. والقاعدة التي تحكم هذه الحقوق والواجبات هي أن على جميع المواطنين العيش في ظروف تتميز بالمساواة؛ بحيث يكون كل مواطن محايدًا في علاقته بالمواطنين الآخرين، وذلك بأن يتخلى عن كل ما يميزه وعن كل ما هو خاص، أي ليس له الحق في أن يعلن ما يشكل مجاله أو فضاءه الخاص كانتمائه الجماعي أو العائلي أو اعتقاده الديني أو الفلسفي أو العرقي أو اللغوي.

ينتقد أنصار التعددية الثقافية هذا التمييز الصريح والفاصل بين الفضاء العام وبين الفضاء الخاص في المواطنة، بل هنالك من يرفضه، لماذا؟ لأن هذه المواطنة المحايدة والمجردة، تخفي في الواقع سياسات حقيقية قائمة على الاندماج الثقافي (intégration culturel) الذي يهدف أساسًا إلى تهميش الأقليات الدينية واللغوية والعرقية التي لا تخضع للثقافة المهيمنة. وهذا يعني أن من وراء سياسة محايدة، تفرض الدول مفهومًا أحاديًا للأمة، وذلك من خلال مؤسسات رسمية كمؤسسة التعليم والتربية والجيش والثقافة وكل ما يتعلق بالذاكرة الجماعية.

وبناء عليه؛ يمكن القول إن مفهوم التعدد الثقافي يؤكد أن الفرد يوجد دائمًا ضمن سياق ثقافي، وإذًا، لا يمكن فصله عن مواطنة ثقافية معينة. وينجم عن هذا الطرح، أن هنالك اتفاقًا بين أنصار التعدد الثقافي وبين أنصار الجماعة أو النزعة الجَماعَاتية في النظر إلى الفرد بوصفه فردًا ملموسًا وتاريخيًا، وليس فردًا مجردًا ومعزولًا مثلما يزعم الفكر الليبرالي، وإنما هو فرد يوجد في سياق معين وفي وضع معينة، وأن هذا الوضع يتميز بالتعدد، وإذًا، فإن التمييز أو الفصل بين الفضاء العمومي والخاص يؤدي إلى تجاوزات تصيب كرامة الأشخاص[1].

وفي هذا السياق، يرى تايلور أن الليبرالية الحديثة التي تحدد المواطنة على أساس نموذج الحقوق تؤدي إلى مفهوم سلبي للحرية: الحقوق المدونة في الدساتير تفرض حدودًا على الدولة والمواطن، في حين أن المطلوب هو العمل على أن يعطى للمواطنة

(1) Olivier Nay, *Histoire des idées politiques* (Paris: Armon Colin, 2004), p. 535.

بعدها السياسي التشاركي التي تحرمها منه الفردية القانونية. بمعنى، أن تايلور يقابل الحرية السلبية لليبرالية، بحرية ايجابية تتمثل في المشاركة في صنع القرار، وهذه إشارة واضحة إلى ذلك التمييز الذي أدخله أشعيا برلين في مفهوم الحرية[1].

ويرى تايلور أن هذه الحرية الإيجابية هي بمثابة خير عام، تستمتع به الجماعة فقط من خلال علاقة حوارية[2]. وسياسية الاعتراف تسمح بالنضال ضد التذرير والتجزئة والتقسيم التي تؤدي إليه الليبرالية البيروقراطية. وأنه في سياسة الاعتراف يكون للمواطنين القدرة والإمكان على أن يتعرفوا أنفسهم وذواتهم في دولة تعترف بالاختلاف. ولقد ناضل تايلور شخصيًا من أجل أن تحتضن كندا مقاطعة الكيبك، وأن لا تفصلها أو تعزلها.

وإذا كان من المعلوم أن الديمقراطية الليبرالية تشجع الحياة الخاصة والفردية على الحياة العامة، فإن سياسة الاعتراف تسمح بالمشاركة السياسية على أساس الهوية، بل وتسمح بتشكيل هوية واسعة ومفتوحة بسبب الاندماج أو الامتزاج في أفق الهويات[3]. ويطمح تايلور إلى أن يصبح المواطن الحديث قادرًا على الخروج من الفضاء الخاص حتى يتمكن من مناقشة وتحديد المشاريع الأخلاقية والخيرات العامة. ولا يتم ذلك إلا من خلال الانتماء إلى جماعة سياسية قادرة على أن تجعل من هذا النشاط المدني أمرًا ممكنًا.

وهنا يظهر لبس مصطلح "الجماعة"، فهل يتعلق الأمر بجماعة سياسية ذات قناعات سياسية اختيارية أم جماعة اجتماعية قاعدية؟ إن جوهر النقاش والنقد في الوقت نفسه، يتعلق بالمضمون المعطى لمصطلح الجماعة. لا شك أن تايلور يرفض ما يسميه بالاعتراف بالتعدد الثقافي المهني (corporatiste) أو العرقي؛ لأن الاعتراف الحقيقي والأصيل، كما يقول، يجب أن يؤدي إلى الاندماج أو إلى صهر الآفاق، على أن

(1) أشعيا برلين، حدود الحرية، ترجمة: جمانا طالب (بيروت: دار الساقي، 1992)، ص 11-27.

(2) Charles Taylor, "Crosse-Purposes : The Liberal-Communitarian débat," in *Taylor Philosocal*, op-cit., p. 192.

(3) Charles Taylor, *Multiculturalisme*, op-cit., p. 98-99.

يكون هـذا الصهر والمزج للآفاق حصيلة الانفتاح والتواصل. يعني هذا، أن تايلور يعمل من أجل إعادة تشـكيل الجماعة السياسية على أساس الاعتراف بالاختلافات الجماعية، لأنه يعتقد أن المواطنة التي تقوم على أسـاس جمعاتي تسـمح بإحياء مواطنة تشاركية من خلال حياة مشتركة وخير مشترك.

من هنا يرى بعض الدارسـين أن هذه الدعوة إلى الارتباط بالجماعة تشـكل نوعًا من الأرسـطية الجديدة، لأن أرسـطو يحدد الإنسان بوصفه حيوانًا سياسيًا. كما يحدد المدينة/ الدولة بأنها تشكل مستوى أعلى مقارنة بالقرية والعائلة المحكومة بالضرورة الطبيعية، ولأن المواطنين يتحدون في المدينة/ الدولة بغرض السـعادة، ومما لا شـك فيـه أن تايلـور يظهـر في هذا الجانب أنه صاحب منزع أرسـطي وذلـك عندما يؤكد في فلسـفته السياسـية والأخلاقية أن الإنسـان يكتسـب هويته الأخلاقية في الجماعة السياسية[1].

إلا أن الاعـتراض على سياسـة الاعتراف يكمـن في الإجابة عن السـؤال الآتي: أي هويـة يمكن اتخاذهـا لبلوغ العالمية/ الكونية (universalité)؟ لا شـك أن تايلور عـلى وعـي بتعقد مسـألة الانتـماء والطابع المعقد للهويـة المعاصرة، ولكنـه مع ذلك يرفـض تقسـيم الهوية الفرديـة إلى هويات، لأنه يفترض أن الحياة لكي تسـتمر يجب أن يكـون هنالـك نوع من الوحدة ومن الغاية المتمثلة في الخير العام. من هنا، سـعى في إطار سياسـة الاعتراف إلى جعل الجماعة السياسـية مرنة إلى حد كبير أمام التعدد والاختلاف والتنوع، حتى تشعر هذه الاختلافات أنها منظمة داخل جماعة سياسية. وبنـاء على هـذه الفكـرة، اعتقد تايلور أنـه قد وجد نوعًـا من التـوازن بين المشروع العالمي للحداثة السياسـية، وحاجة الهويات إلى الاختلاف والتنوع. إلا أن مشـكلة الجماعة السياسـية أنها في الواقع، جماعات سياسـية، وإذًا، لا تسـتطيع أن تحل مختلف النزاعـات إلا بالعودة إلى نوع من الجماعة الشـاملة/ الفوقية (meta-communaute)، حيـث يكون الخير العام سـابقًا على خـير الجماعات الخاصة، وهذه الجماعة الشـاملة

(1) Jean-Luc Gignac, *Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire*, op-cit., p. 42.

هي الجماعة السياسية التي ستكون مضطرة إلى وضع مراتب لخيرات حتى تتمكن من تجاوز انفجار الهويات. وبناء عليه، فإن الهوية السياسية تكون بمثابة خير أعلى للهويات الخاصة، وتصبح، إذًا، نوعًا من الحد للتعدد والاختلاف، ولكن يبدو، في نظر تايلور، أن هذا الحد مشروع باسم الخير العام.

ولا شك أن ما يقف وراء هذه الفكرة هو ذلك المبدأ الخاص بالكوني/ الكلي (universel). وما يعترض عليه تايلور هو عدُّ الكوني محايدًا بالنظر إلى الخير العام، في حين أنه، في حقيقة الأمر، شيء آخر. فعلى سبيل المثال: إن حقوق الإنسان تعد تعبيرًا صريحًا عن هذا الكوني المحايد والإجرائي، ولكن، وفقًا لتحليل مكنتير، إن حقوق الإنسان في حقيقة الأمر خلاصة لتجربة تاريخية محددة، ولا تعبر إلا عن تراث إنساني مخصوص وهو التراث الليبرالي الفردي، والميراث العقلي الذي له مرجعية محددة. وإذًا، فإن الكوني الليبرالي هو مجرد تراث من بين التراثات المختلفة، ويعبر عن مفهوم محدد للعدل يتفق والأحوال الاقتصادية لبلدان مخصوصة حيث يؤدي السوق الحر دورًا محددًا، وهذا بلا شك جانب أساسي ومهم للغاية. كما يعبر عن تصور للخير والسعادة متصل بالمجتمع الليبرالي. وعلى الرغم من تعدد المواقف تجاه الكوني في التيار الجمعاتي، فإن تايلور يرى ضرورة رفد الكونية الإجرائية ودعمها برافد أخلاقي وغائي.

خامسًا: تعقيب نقدي

والذي لا شك فيه هو أن سياسة الاعتراف تستجيب لظروف تاريخية وسياقات سياسية ومنها ما يتصل بكندا موطن الفيلسوف وبخاصة مقاطعة الكيبك، وذلك لأنه يرى أن المجتمعات ذات القوميات المتعددة يمكن دائمًا أن تنفجر، وذلك لأن جماعة ما ينقصها الاعتراف مقارنة بجامعة أخرى، وهذه هي حالة كندا في نظره[1]. هذا يعني أن ما يدفع تايلور نحو سياسة الاعتراف بالهويات، هو استعادة سياسات الهوية القائمة على الاختلاف حتى تصبح مقبولة ومتطابقة (compatible) مع فلسفة

---

(1) Charles Taylor, *Multiculturalisme*, op-cit., p. 87.

في المواطنة تستلهم قيم الإنسانية المدنية. كما أن سياسة الاعتراف من الناحية السياسية العملية، قد تم تصميمها وصياغتها بغرض مواجهة النموذج الجمهوري الفرنسي الذي يصطلح عليه بالنموذج اليعقوبي (Jacobin) الناتج عن الثورة الفرنسية والذي يتلخص في عملية إدماج الأفراد على نحو محايد فضاء الدولة - الأمة بوصفها دولة مدنية. وبناء عليه، فإنه في الوقت الذي يعمل فيه النموذج الكندي، كما شارك في صياغته تايلور، على إدماج مواطنين حقيقيين وواقعيين يتمتعون بانتماءاتهم وهويتهم الثقافية داخل دولة متعددة الثقافات، يعمل النموذج اليعقوبي الناتج عن فلسفة التنوير على دمج مواطنين مجردين من هويتهم في دولة أحادية؛ بحيث تشكل مسألة الهوية مسألة ثانوية وعرضية مقارنة بالإنسان الكوني/ العالمي والكلي.

وإذا كان النموذج الثقافي التعددي يؤكد أن الهوية الثقافية لا يمكن فصلها عن الهوية السياسية، وذلك لأن الأمة هي جماعة سياسية من المواطنين، فإن النموذج اليعقوبي يحدد المواطن من الوجهة القانونية الصورية والسياسية. من هنا، فإن الدعوة إلى التعدد الثقافي وسياسة الاعتراف دعوة موجهة ضد نموذج الدولة – الأمة المركزي والأحادي عمومًا، وإلى النموذج الفرنسي في الاندماج على وجه الخصوص القائم على توحيد الهويات المختلفة باسم الوحدة الوطنية، وذلك وفقًا لإرادة الحياد التي يبديها النظام الجمهوري في الفضاء العمومي. وإذا كان النظام الجمهوري ينطلق من مقاصد إيجابية، بما أنه يهدف إلى المساواة بين المواطنين أمام القانون مهما كانت حياتهم الخاصة، فإن هذا المسعى الذي يعود إلى فلسفة روسو، يقوم في نظر تايلور، على مغالطة بينة وجلية. ذلك أن عدم الاعتراف بالهويات الثقافية والعرقية والدينية يؤدي إلى وضعيات وحالات من الظلم والتفاوت، وتاريخ النموذج الجمهوري يؤكد طابعه المهيمن وعملياته المختلفة في سحق الأقليات، لذا فإن إنكار/ رفض الاعتراف (deni de reconnaissance) لا بد أن يؤدي إلى التعسف والقهر والظلم. من هنا، وجب الدعوة إلى: "أن تتحول سياسات الدولة - الأمة نحو دولة ديمقراطية متعددة الثقافات، قائمة على الاعتراف العلني بالجامعات وثقافاتها المختلفة"[1].

(1) Olivier Nay, *Histoire des idées politiques* (Paris: Armond Colin, 2004), p. 540-541.

كما يظهر الاختلاف بين النموذجين في المرجعية الفكرية والسياسية. ويتمثل هذا الاختلاف في أن التيار الليبرالي يقوم على ميراث العقد الاجتماعي والنفعي، في حين أن التيار الجماعاتي يعود إلى التراث الأرسطي في مسألة الخير الأسمى للجماعة، وضرورة وجود غاية أخلاقية، وإلى التراث الهيغلي الذي يعطي مكانة كبيرة للدولة[1]. والحق أن بعض أنصار التيار الليبرالي مثل رولس يرى أن الحياة الخيرة متضمنة في النموذج الليبرالي الفردي، ولكنه في الوقت نفسه يرى أن هذه المسألة تتبع الأخلاق وليس السياسة، وذلك وفقًا لتقليد كانطي يفصل ما بين مجال العدل ومجال الخير؛ بحيث يحيل الأول على الإنصاف والحياد الذي يسمح بالعيش المشترك للتصورات المختلفة، ويحيل الثاني على القيم والغايات التي تحدد هوية الفرد والجماعات وتوجههم في العالم. من هنا يرى التيار الليبرالي أن مجال العدل هو الكلي والعالمي والكوني، وأن مجال الخير هو الخاص والفردي والذاتي.

وعلى الرغم مما تلقاه سياسة الاعتراف من تقدير وأهمية، وبخاصة على المستوى السياسي العملي، فإن هنالك اعتراضات عديدة على هذه السياسة بما في ذلك الاعتراضات من داخل التيار السياسي الجمعاتي. ومن هذه الاعتراضات ما أشار إليه الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا الذي يرى أن التنوع الثقافي للمجتمعات الحديثة يفرض على الدولة أن تبقى محايدة تجاه تنمية فكرة الخير وتطويرها ودعمها. هذا يعني أن هذا الفيلسوف يعارض الجماعاتيين ويأخذ بالموقف الليبرالي القائل بضرورة أن تبقى الدولة محايدة. واقترح في هذا السياق ما سماه بالمواطنة المتعددة الثقافات (citoyenneté multiculturelle) التي يجب أن تبقى في إطار الحقوق ونموذجها، وليس ضمن ميراث الجماعة. والأسباب في ذلك كثيرة، منها أن هنالك شبه استحالة في أن نجد خيرات مشتركة[2]، ومنها أن مفهوم الخير العام قد يؤدي

(1) Alain Caille & Christian Lazzeri & Michel Senellart (sou dir.), *Histoire raisonne de la philosophie morale et politique, Le bonheur et l'utilité* (Paris: La Découverte, 2001), p. 673.

(2) Kymlicka, "Le libéralisme et la politisation de la culture," in *Philosophiques*, vol. 19, no 2 (1992), p. 86.

إلى الحد من التعدد الداخلي والخارجي، بما أن الجماعة تقوم على هدف أخلاقي، كما أن هنالك مخاطر من الانزلاق نحو نزعة أخلاقية متشددة، وذلك لأن هذا المفهوم يتضمن، ولو بطريقة غير مباشرة، أن أي فرد يخرج من جماعته قد يقطع مع كل أخلاقها، وحينئذ يفقد ذاته، وهو ما نلاحظه في الجماعات والطوائف المغلقة التي تطرد وتنفي وتقصي وتستبعد كل فرد لا يمتثل إلى قاعدتها الأخلاقية؛ بحيث تقوم بإنكاره ورفضه ولا تعترف به. كما تثار مسألة معرفية ووجودية متعلقة بعلاقة الفرد بالجماعة، فهل يجب إحالة الفرد دائمًا إلى جماعة معينة وخاصة؟ وإذا كان صحيحًا أن الافراد يشكلون هويتهم وفق انتماءاتهم، فإنه من الخطر وضع هذه الجماعات ضمن صنف ومرتبة ومقام أو ترتيب مسبق، كأن تكون هنالك مرتبة أولى طبيعية يحتل فيها الدين والعرق والعائلة المرتبة الأولى وتوصف بالطبيعية، ثم تليها بعد ذلك قيم الانتماء الأخرى التي تحتل المرتبة الثانية وتوصف بالاصطناعية، بحيث تؤدي الأولى دورًا أساسيًا ومقررًا، وتقوم الثانية بدور تكميلي وإضافي. وفي هذه الحالة يطرح السؤال الآتي: كيف يمكن تصنيف فئات اجتماعية أو معايير اجتماعية أخرى مثل الجيل، والطبقة الاجتماعية، والجنس، ونمط الحياة، وكيف نقرر علاقتها بالهوية؟ المؤكد أن الأفراد في المجتمع الحديث عمومًا، وفي المجتمع ما بعد الصناعي، يبنون هوياتهم بمساعدة مرجعيات وعناصر عديدة. أما الفرد المعاصر فإن هويته قد تعرضت منذ زمن للتمزق والتشتت، فأصبحت له هويته الجنسية، والأيديولوجية، والمهنية، ويجد نفسه دائمًا في علاقة مع غيره ملازمة وعنيفة في الوقت نفسه، وإذًا، لم يعد الانتماء يتحدد بالعائلة والعرق والدين فقط[1].

ومن هنا نفهم لماذا تعطي الديمقراطية الليبرالية الأولوية للحرية الفردية والمساواة، وترفض كل مطلب باتجاه إعطاء منزلة خاصة، أي "منزلة متميزة" للأقليات أو "حقوق خاصة للجماعات"[2]. ومع أن مختلف التيارات الليبرالية في أوروبا أو أميركا تشترك

(1) Jean-Luc Gignac, *Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire*, op-cit, p. 53.

(2) Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités*, trad.par Patrick Savidan (Paris: Editions la Découverte, 2001), p. VIII.

في هذا الموقف، إلا أن تايلور وأنصار المذهب الجماعاتي وسياسة الاعتراف، يرون أن هنالك إمكانًا ضمن التيار الليبرالي العام للاعتراف بالأقليات والهويات المختلفة. ويدعم هذا المسعى الفيلسوف كيمليكا الذي يختلف في الطرح والتحليل عن تايلور ولكن يوافقه في الهدف، وذلك بناء على مبدأ واضح وهو: أن الليبرالية القائمة على الحرية وفي الوقت نفسه ترفض الاختلاف يعد موقفا غير متطابق .(inadequate) فإذا كانت مبادئ الديمقراطية الليبرالية تحد من حقوق الأقليات، فإنها في الوقت نفسه لا تمنع مثل هذه الحقوق، لأن مبادئ الديمقراطية الليبرالية ليست فقط متوافقة مع إعطاء الأقليات العرقية والثقافية جملة من الحقوق، وإنما تعترف بمثل هذه الحقوق. ولكن، لا يتحقق ذلك إلا بتجاوز تصور الدولة المركزية الأحادية التي يتمتع فيها المواطنون بمنزلة قانونية واحدة، إلى تصور جديد للدولة والمواطنة تكون فيها مكانة للتعدد الثقافي، وإلى شكل من الدولة الفيدرالية المتعددة الجنسيات. وهذا التحول ليس وقفًا على أميركا، ولكن يظهر كذلك في أوروبا على سبيل المثال في بلجيكا (الفلمون)، وإسبانيا (القتلان والباسك) وفنلندا (السكان من أصل سويدي). ويبدو، أن الاتحاد الأوروبي يسير في عمومه نحو الفيدرالية، وهنالك تيارات تدافع عن الاتحاد لأنه سيسمح بالاعتراف بالأقليات، بما أن كل واحد سيصبح في منزلة ومكانة الأقلية، ولأن كل جماعة ستضطر إلى الدفاع عن لغتها وثقافتها واستقلالها في التسيير، وكل هذا سيجعلهم يناضلون من أجل مواطنة متنوعة بدلًا من مواطنة أحادية.

وبناء عليه، فليس هنالك تعارض ما بين الدعوة إلى مواطنة متعددة الثقافات ومبادئ الليبرالية، وأن نظرية ليبرالية في التعدد الثقافي ستهدف إلى ضمان العدالة لكل مواطن، وذلك بأن تحميه، من جهة، من المظالم التي قد ترتكبها الجماعة المهيمنة، ومن جهة أخرى، من المظالم التي يقترفها الأفراد أو قادة الجماعة التي ينتمي إليها[1].

ولا شك أن هذا الطرح يتعارض مع النموذج الفرنسي الجمهوري الذي يتميز، في نظر هذا الفيلسوف، "بتصلب ونفاق غير محدود". فهذا النموذج الفرنسي

(1) Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op-cit, p. XII.

يرفض، على سبيل المثال، الاعتراف بالتعدد الثقافي للجاليات المسلمة وللمطالب بالاستقلال الذاتي لبعض مقاطعاته "كرسيكا"، ولكن في الوقت نفسه يناصر مطالب استقلال الكيبك، كما أن تطبيق هذا النموذج في أفريقيا أصبح مثالًا نموذجيًا للانهيار، بل يُعَدُّ وصفة للانهيار، لأن من آثاره: النزاعات القبلية والعرقية، وتطوير آليات حكم متسلطة، وإعاقة قيام مجتمع ديمقراطي ومدني، وما يزال ينظر إلى الأقليات أنها تشكل عائقًا أمام الوحدة والمواطنة، وغالبًا ما يتم تصوير هذه الأقليات بأنها مشكلة، وبأنها تشكل خطرًا وتهديدًا.

إن المواطنة المتعددة الثقافات تستجيب لمتغيرات عالمية أهمها وأظهرها للعيان مسألة الهجرة، بحيث لا يتردد بعض الباحثين في القول: إن الألفية الثالثة تمثل "عصر الهجرة"، وليس المقصود بذلك هجرة الأفراد، وإنما هجرة الجماعات. كما أن هذا العصر هو عصر الوطنيات، فلا تنفك الحركات الوطنية من التجذر ومحاولة التملك وإبراز هوياتها، ولذا فإن سياسة في التنوع الثقافي تفرض نفسها مهما كان الاسم الذي ستأخذه. صحيح أن هنالك من يرى أن هذا التنوع يشكل خطرًا وتهديدًا للديمقراطية الليبرالية، ولكن سياسة الاعتراف ترى عكس ذلك، وبينت من خلال تحليلات مختلفة أن مُثُلَ الليبرالية لا تتعارض مع مطالب بعض الجماعات العرقية والثقافية والدينية، لكن هذا لا يعني أن سياسة الاعتراف وصفة جاهزة قابلة للتطبيق على جميع الحالات، وإنما هي، أساسًا، محاولة لفتح النقاش على إمكانات الديمقراطية الليبرالية، وقدرتها على الاستجابة لمقتضيات التغيرات الاجتماعية المحلية والعالمية. فما لا يمكن الجدال فيه هو أن الحياة السياسية تحمل طابعًا وطنيًا، يتبين ذلك بجلاء في الحدود وتقسيم السلطة وفي القرارات المتصلة باللغة، والتعليم، والقضاء والإدارة، وفي المناسبات الوطنية ذات الطابع الرمزي، وهذه العناصر كلها تعطي الأولوية والأفضلية/ امتيازات للأغلبية. لكن، هذا لا يمنع من الأخذ في عين الاعتبار بمطالب الأقليات وإقرار حقوقها، وذلك ضمن سياسة خاصة بالمواطنة، وذلك لأن الديمقراطية الليبرالية، شئنا أم أبينا، هي استجابة للتعدد والتنوع الذي يطبع الاجتماع الإنساني. وأن هذا التعدد الذي

تحاول الديمقراطية الليبرالية الاستجابة له أو تسييره يطبعه النزاع. فالتعدد الذي تعبر عنه الديمقراطية يشكل تحديًا حقيقيًا تواجهه المجتمعات الحديثة، وبه تتميز عن المجتمعات التقليدية.

وما لا يجب أن يغيب عن البال هو أن مفهوم تايلور للاعتراف لا يخرج عن مشروع الحداثة الغربية بما هو إطار نظري، وإذًا، فإن سياسة الاعتراف لا يمكن أن تعمل خارج هذا الإطار أو النموذج، وأن التعبير عن التعدد يتحدد وفقًا لمطالب الهويات التي تكون ضمن أفق الحداثة. من هنا، رفض تايلور لكل هوية رافضة لفضاء ومعيار الحداثة[1]، لأن هدف تايلور ليس تمزيق الحداثة أو تفجير الحداثة إلى أشكال من الحداثات المتعددة والمتعارضة، وإنما يعمل على إدماج مختلف الهويات وتوحيدها داخل الحداثة، وهذا يعني أن كل هوية أخلاقية أو سياسية لا تستطيع أن تندمج مع الحداثة تصبح في تعارض مع سياسة الاعتراف.

من هنا يمكن القول إن سياسة الاعتراف هي نوع من التطوير للحداثة السياسية ولأسسها الحقوقية، وبخاصة حقوق الإنسان في ما يتعلق بموضوع الهويات المختلفة، والتشديد على أهمية الخير العام بوصفه حقًا أساسيًا. على أن ما لا يجب أن يفوتنا هو أن كل حديث عن الهويات وتنوعها وتعددها وحقها في الاعتراف قد يؤدي، وغالبًا ما يؤدي، إلى مراقبتها وضبطها، وأن الحديث عن الآخر وتحديد حقوقه يعد طريقًا نموذجيًا لتعيينه والحد من هويته. ومن هنا قد ينكشف خطر عزله في دائرته الخاصة، وذلك لأن الهوية في هذه الحالة ستقوم بدور المعيار، ولقد بينت بعض الدراسات الفلسفية المعاصرة عمومًا، ودراسات ميشيل فوكو على وجه التحديد، كيف تتحول هوية بعض الفئات الاجتماعية إلى موضوع مراقبة وضبط. لذا، فإن الفلسفة السياسية بوصفها تفكيرًا نقديًا للهيمنة، عليها أن تدرك دائمًا أن سياسة الاعتراف بالاختلافات قد تخفي سياسات في الإخضاع والهيمنة[2].

---

(1) Charles Taylor, *Multiculturalisme*, op-cit, p. 85-86.

(2) انظر حول هذا الموضوع:
ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

الترجمة والتعدديّة الثقافية: تحويل التهديد إلى مثاقفة

حسن ناظم

هل على الترجمةِ أن تختارَ بين طريقَين؛ أحدهما إلغاءُ الاختلافِ حرصاً على الوحدة، والثاني إلغاءُ الوحدةِ حرصاً على الاختلاف؟ والسؤالُ الأهمّ هو: هل ثمة تسويةٌ تجمعُ الطريقيْن لتقديم تصوّرٍ عن الترجمةِ يؤسّسُ الوحدةَ في الاختلاف؟ لا يمكُن الدفاع عن الزعم القائل إنّ الترجمةَ لا تأتي بـ "الشُّبهةِ" للنصوص، ومن ثمّ الثقافة. ولعلّ من الأجدى أن نضع الأمرَ برُمّته كالآتي: على الترجمةِ أن تمضيَ إلى ما وراء سؤالِ الوحدة والاختلاف، وإلى ما وراء سؤالِ تمثّل الثقافة أو تكييفها. وباختصار، إلى ما وراء سؤالِ الهويةِ والخشية من تحوّلاتها. إذ ما دامت الترجمةُ تقتضي الآخرَ فإنه لا مناصَ من التعددية، ولا مناصَ من التمعّن في الآخر الذي سيبدو لنا آخرَيْن؛ الأول، هو اللغة الأخرى التي تحمل الثقافة الأخرى، أي الآخر الغريب، والثاني، آخرُنا الأليف، أي القارئ المتشوّف إلى الآخر الغريب الذي تقدّمه الترجمة.

حين تنفتح الترجمةُ على الآخرَيْن معاً فإنها تعقُد اجتماعاً بين الغريب والأليف، وهي تتوسّط المكان والزمان والحدث. تقول للثاني إن الأول يعتقد كذا وكذا، لكنها لا تنقل قولَه من دون لغة محفوفة بالخشية، وليس في إمكانها، في الوقت نفسه، أن تتحكّم كثيراً بدور الآخر الأليف؛ إذ معه تشتغل القراءة وتحوّله إلى الآخر القارئ الذي يصنع قدرَه وحده في رحلة القراءة. وإن أشدّ أعمال الترجمة تعصّباً وصرامةً، تلك التي تريد للغريب أن يبقى غريباً، والأليف أن يبقى أليفاً، لَمصيرُها الفشلُ في

الحفـظ والصيانة؛ ذلـك أن آخرية الآخر لا تعود هي هي حـين تدخل حَلْبَةَ الترجمة العصيّة.

لنبدأْ بالعودةِ إلى الأصلِ، أصلِ مفهومِ الترجمةِ بمعناها الكلاسـيكي. ففي لسـان العـرب: "ترجـمَ كلمَه إذا فسّره بلسـان آخـرَ"، وهذا التعريف يُحيـل إحالةً مباشرة عـلى وضـع الـكلام بلغة أخرى. فأن تترجم شـيئاً هـو أن تنقله من محيـط إلى محيط، عـلى الأقـل أن تنقل أكثـر دلالته عموميةً. هـذه الدلالة هي التي تُنقَـلُ، أي تُتَرجم، في فـترة تاريخيـة معينة. وفي اللغات الأجنبية، يأتي الجذر اللاتيني (translatus) اسـم مفعول للفعل (transfero)، لكي يحمل شيئاً ما عبر فترة فاصلة. والترجمةُ حين تحوّل اللغـة الأصل، تحوّل أيضاً اللغـة الهدف. وهنا في هذا التحويـل الثاني يحدث إمكان التعـدد اللغـوي، لنقـل إن التعدد اللغوي هو قـدر اللغة التي تعيش وسـط اللغات الأخرى. فهناك "وعد" موجود في اللغات المختلفة، وعدٌ يُقرّ به علماءُ اللغة ويعزّزه الفلاسـفة، بخلاف الثوريـين والطغاة الذين يحتقرون "الحـدود اللغوية والثقافية". ومـع ذلك، فإن النعـرات القومية غالباً ما تربط بين اللغة والهوية، أي اللغة بوصفها امتداداً للثقافة[1]. إن الترجمةَ هي سـبيل اللغة إلى الهجنة، ومن ثمّ هي سـبيل الثقافة إلى الهُجنـة، ولكي تنبني ثقافة هجينة بمقدار معيّن، وتكون فاعلة من واقع هُجنتها، لابـد لهـا من أن تنطلق من إيمان عميق بالاختـلاف، لأن الترجمة تنطلق من اختلاف اللغات وتعدّدها.

إن المترجمـين بهذا المعنى هـم "وكلاء التغيّر في الثقافـة"[2] الذين يقاومون هضمَ الآخـر وتعطيـلَ آخريتـه بإبـرازِهِ ومنحِهِ حقَّ ظهـور آخريته. لكن ذلك يسـتلزمُ أن تكـون "التعددية الثقافية أكثر من كونها قناعاً أيديولوجيـاً تتقنع به الدولة الليبرالية لإخفاء تكييفها للآخر في الأنا one، أي أن تكون التعددية الثقافية تبادلاً خلاقاً وقوياً وحقيقياً بين الثقافات، ومن المؤكد أن هذا يمكن أن يكون، في أغلب الأحيان، عَبر

(1) مايـكل كرونـين، الترجمة والعولـة، ترجمة محمود الهاشـمي وعبد الـودود العمراني (بـيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 131.

(2) المرجع نفسه، 103.

فعاليـة المترجمـين"[1]. الترجمة، إذًا، بمفهومها الثقافي، تقـاوم تَينكم الطريقتين اللتين تلخّصان العلاقة مع الآخر، وهما طريقتان كان قد أشـار إليهما كلود ليفي شتراوس في كتابـه مداريّات حزينة حين حدّد التعامل مع الآخر إمّـا بنَبْذِهِ أو أكْلِه، الأولى تتمُّ بنَفْيِـهِ وتغييبـه وطرده وسـجنه وقتله، والثانيـة تتمُّ بهضمه وتعطيـل اختلافه. وكلتا الطريقتين تحملان موقفاً يحاول تفسـير غرابة الآخر بكونها تضعه في بعض الأحيان خـارج الجنس البشري. ويضرب شـتراوس مثلاً بموقف البيـض من الهنود والهنود مـن البيـض في إحدى مناطـق أميركا اللاتينية، حـين كان تعرّف الهنـود على البيض يتمّ بقتلهم غرقاً وترك جثثهم في البحر لأسـابيع لمعرفة إمكان تفسّـخها، أما البيض فـيرون أن الهنـود لا يسـتطيعون العيـش بالاعتماد على أنفسـهم، غير أن شـتراوس يَفْصِـلُ، عند تسـاوي جهـل البيض والهنـود في رؤيتهم للآخـر، في أن طريقة الهنود أكثـر جـدارة ببني البشر لأنها تعتمـد العلـوم الطبيعية فتظنّ البيـض آلهة، على حين ينظر البيض إلى الهنود على أنهم دوابّ[2]. هنا يكون نبذُ الآخر هو، في الواقع، تنابذاً قائماً على نظرتين مختلفتيْن تماماً، لكن أساسـهما العميق واحد: الجهل. ولم يشـذَّ عن هـذا الوضع الحالات التي نجم عنها صراعٌ منذ اللقـاء العربي الأول بالآخر الغربي في العـصر الحديـث، فمشروع محمد علي باشـا في مصر والنشـاط الذي قـاده رفاعة الطهطـاوي، وما تراكم بعد ذلك من معرفة، لم يكن بالاصطدام بين العرب والآخر الغـربي (الفرنـسي أولاً)، بل بالانفتاح أيضاً، مهما تـورّط هذا الانفتاح في علاقة غير متكافئة بين مسـتعمِرين ومسـتعمَرين، ومهما كان في المثاقفة مـن غَلَبَةٍ للأجنبي على المحليّ.

مُنْذُ الطفولة، تَدْهَمُنا موعظةٌ شـهيرةٌ: "لا تتكلّم مع الغرباء"، تأتينا هذه الموعظةُ من الآباء وأولياء الأمور والمدارس، ومن أيّ ناصح راشد. ولئن تكن هذه النصيحةُ حاميـة لعالم الطفولـة، فإنها على العكس مدمّرةٌ لعالم الراشـدين. فهـي تُضمر خوفاً

(1) Cheadle, Norman, Lucien Pelletier & Wilfred Laurier, *Canadian Cultural Exchange: Translation and Transculturation*, University Press, 2007, p.191.

(2) ينظر: كلود ليفي شـتراوس، مداريّات حزينة، ترجمة محمد صبح (دمشـق: دار كنعان، 2000)، ص 84 - 85.

مـن الفناء والتقويض، بل هي تُضمر تعصّباً[1]. إنها نصيحة ضدّ الترجمة، وضدّ نقل الأفكار بين اللغات المختلفة. وتعلمنا الترجمة أنها حتى حين تكون غير ممكنة، تسعى إلى ربطنـا بالآخر. وهذا هو درس غوته حينـما أدرك أن الوعي بالأجنبي لغة وثقافة يُدرَك حتى في تعذّر نقله، لا في نقله فقط. لأنه يُطلعنا على خصوصية التفكير الآخر. لذلك "فليسـت الترجمة خلقاً للقرابة فحسـب، وإنما هي أيضاً تكريس للغرابة. إنها اسـتضافة، لكنها دوماً "اسـتضافة غريب""[2]. وهذه الاستضافة لها مآلاتُها التي لا يمكن التنبؤ بها، فالثقافات تتواشج لتحتوي ثقافةٌ أقوى ثقافةً أضعفَ أو تتصادمان وتؤديـان إلى إشـعال نار الحرب. وفي عصرنـا الحالي، تتجه الأمـم إلى الحالتيْن؛ ففي صلـب التلاقح الثقافي ثمة سـلطة تراقـبُ مآلات التلاقح، وتحـاول بكلّ ما مُنحت مـن قـوّة أن تبني نظاماً يؤكد قيمَها على حسـاب قيم الآخر. غـير أن ذلك لا يمكن تحقيقه من دون مواجهة ثقافية أو حتى عسكرية، لأن التواصل لا ينبني باتجاه واحد، والتعدديـة الثقافيـة لا تُقَرّ عن طيب خاطـر ما دام يرافقها رفضٌ للهيمنة والتسـلّط والاحتـكار. إن مجمـل الأعمال النظرية والتطبيقية التي تـروّج للتعددية الثقافية عبر الترجمـة لا تتوخـى مجرد تحقيـق التفاهم بـين الثقافات، ومن ثمّ الشـعوب المختلفة، بل هي تسـعى لمحاولة الفهم قبل التفاهم، أي فهم الثقافة نفسها وموقعها في النظام الثقافي العالمي. وبذلك، فالترجمة والتعددية الثقافية هي أيضاً محاولة في خلق موقف من الحداثة والعالم الحديث والعولمة والثورة المعلومات والاتصالات.

يمـورُ العـالمُ اليـوم في اضطـرابٍ ثقافيّ مـردُّه تحـوّل الاختلافـات إلى خلافات، والخلافات إلى أفعالٍ تتّسمُ بالعنفِ الناجم عن الفهم المضطرب للآخر. لن يستطيع أحـدٌ الزعـم أن التعدّدية الثقافية باتت من القضايـا المعترف بها في عالمنا، إذ ما زالت الثقافـات في طـور تعـرّف بعضها، وسـتبقى كذلك، وفي طور اسـتغراب بعضها في الوقت نفســه، وستبقى كذلك. ومنذ خمسة عشر عاماً أو أزيد قليلاً، طفقت البلدان

(1) ينظر: مايكل كرونين، الترجمة والعولمة، ص 141.

(2) عبد السـلام بنعبد العالي، "الترجمة وإشـكالية الآخر"، في: الترجمة وإشكالات المثاقفة، إعداد وتحرير مجـاب الإمـام ومحمـد عبد العزيز، أعـمال المؤتمر الـذي أقامه منتـدى العلاقات العربيـة والدولية في الدوحة بتاريخ 26 - 27 شباط/ فبراير 2014، ص270.

المتقدمة تتحرّى الوضع العالمي للتعدّد الثقافي ولحوار الثقافات، حتى إن الولايات المتحدة الأميركية أنشأتْ مكتباً خاصّاً في البيت الأبيض شغلُه الشاغلُ حوارُ الثقافات والأديان، وقد طوّره الرئيس باراك أوباما وصارت أنشطتُه ذات أهمية قصوى في العالم. وهناك مؤتمرات ومنتديات تُعقَدُ في مسائل التعددية الثقافية أبرزها منتدى باكو الذي يُعقَد كلّ سنتين، ومؤتمر برشلونة وباريس وغيرها. ولا يكاد يمرّ شهر من دون أن يكون هناك حدثٌ يتعلق بالتعدّد الثقافي.

إن صلة الترجمة بالتعدّدية الثقافية هو اختبارٌ لمدى قدرة الترجمة على أن تكونَ بنيةً تكوينيةً جزئيةً، لكنها أساسيةٌ وحاسمةٌ، في البنية الكبرى للتعددية الثقافية، وعلى العكس، هي اختبار أيضاً لمدى أن تكون الترجمةُ بنيةً تقويضيةً للبنية الكبرى للتعددية الثقافية. فالترجمة يمكن أن تكون عامل تماسك أو تقويض في الآن نفسه؛ تبعاً لموقف الثقافة واللغة التي تستقبل النصّ المترجم. وأكاد أحدس أن العربية لغةً وثقافةً في أمسّ الحاجة إلى البنيتيْن معاً، في حقبٍ وأمكنةٍ مختلفة.

سأنوّه هنا بمستوييْن لتعامل الترجمة مع تعدّد الثقافات، يتمثل أحدهما في المثاقفة مع الفكر والأدب العالمي (inter-cultural approach)، والثاني في المثاقفة مع الفكر والأدب داخل المجتمعات العربية (intra-cultural approach). فعلى المستوى الأول، لا شكّ في أن الترجمة دخول في نظام ثقافي مختلف، وليس نظاماً لغوياً فقط، ثمّ يحدث أن يتمّ عبورٌ على نحو ما، أو اشتباك بين هذا النظام الثقافي الأصلي والنظام الثقافي المستقبل. ولا يتمّ العبور – بالطبع – من دون دفع الثمن، ثمن إقامة الجسر بين أيّ ثقافتين، مَثَلُها مَثَلُ إقامة أيّ جسرٍ ماديّ. فالجسور بين الثقافات المختلفة لا تقتضي فقط اتفاقات سياسية واقتصادية، بل تقتضي أيضاً مشاريعَ ثقافيةً تقعُ الترجمةُ في صميمها. وترجمة المفاهيم المركزية في ثقافة معينة تمثّل تحدياً فريداً في الثقافة العربية اليوم، ولا سيما حين تكون مفاهيم مركزية في الثقافة الأصلية ومؤثرة في الثقافة المستقبلة. ولأن الترجمة نشاط حتميّ، أي إن انتشارها وانحسارها لم يعد متحكّماً فيه بدرجة كبيرة، ولم تعد حكراً على الأفراد المترجمين ولا مؤسسات الترجمة فحسبُ، بل صار أصحاب المفاهيم نفسها، وأصحاب الأفكار يملكون مشاريعهم الخاصة

في ترجمة مفاهيمهم وأفكارهم، سواء أكانوا مؤسسات ثقافية أم دينية أم حزبية تمثّل ثقافات أو أدياناً أو أحزاباً، أم كانوا أفراداً يلبّون نداء تطلّعاتهم وطموحاتهم في عالم الترجمة. أما الترجمةُ حرفةً فقد "نمت ونضجت في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت زيادة في العلاقات الدولية والتبادل الثقافي. وصار للمترجمين حضور واضح، وجرى تنظيم مهنتهم على نحو أفضل [...] وتحسين حماية حقوقهم في الترجمة"[1].

لم يعد هناك شيء غير قابل للترجمة، ولم يعد ممكناً تقييد نشاط الترجمة، لا على مستوى المثاقفة، أي إمكان أن تلتقي الثقافات المتغايرة عبر الترجمة، ولا على مستوى استعصاء بعض النصوص على الترجمة، خلافاً لكلمة والت ويتمان: "أنا غير قابل للترجمة I am untranslatable"[2]. إن فكرة استحالة الترجمة تنطوي على فكرة استحالة التواصل الثقافي، التي بدورها تضعف من أساس التعددية الثقافية. وفي الواقع، فإن التواصل الثقافي، ترجمةً وغير ترجمة، هو الذي يتحكّم بكلا الأمرين: تعزيز التعددية الثقافية أو إضعافها. فالتواصل هو ما يخلق المثاقفة في مستوييْها الانفتاحي والاصطدامي، وهو الذي يرسم مآلَ عملية المثاقفة نفسها بناء أو تدميراً. وفي ضوء هذا التصوّر، يصبح التحدّي أكبر حين نفكر في نقل مفاهيم من مستوى خاص بالثقافة الغربية إلى مستوى مختلف في الثقافة العربية. ولعل مثالاً يوضّح هذا التحدّي يتمثّل في مفهوم "الذات"، فالثقافة الغربية تستند عموماً إلى فرضية ترى أن لكل امرئ "ذاتاً" متميزة من الآخرين، ولذلك من المهمّ أن نفهم طبيعة مفهوم الذات ومصطلحات أخرى قريبة منه مثل "الروح" و"الشخص"، وأن تُنقَل قدر الإمكان بفكرتها الأصلية وتضميناتها العقلية والعاطفية. لأن المفهوم الغربي للهوية الشخصية يستند إلى فكرة "الشخص" متميّزاً من الإنسان بالمعنى العام، فالمبنى القريب إلى الهوية الشخصية هو مصطلح الذات التي هي كيان واعٍ ومفكّر ومتأمل

(1) Wordsworth, Judith, "Out of Shadow: Translators Take Centre Stage, in Cheadle, Norman, Lucien Pelletier, *Canadian Cultural Exchange: Translation and Transculturation*. Wilfred Laurier University Press, 2007, p.342.

(2) Richter and Song, "Translating the Concept of 'Identity,'" in *Translating and Cultural Change: Studies in History, Norms and Image-Projection*, Ed. Eva Hung. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, p.108.

ومستقلّ، إنه كيان فرديّ متميّز من الآخرين، لكنه يشاركهم الميزات العامة، وهذا المفهوم منبثّ في الفلسفة والأدب الغربييْن، بل له جذور في الفلسفة الغربية منذ الإغريق.

إن مصطلح الذات ومصطلح الشخص مترادفان تقريباً عند الفيلسوف جون لوك (1632-1704). ففي كتابه **رسالة في الفهم البشري** يرى أن الذات "كائن مفكّر له عقل وبمستطاعه أن يفكّر في ذاته، أي أن يفكّر في الشيء الذي يفكّر، في أزمان وأمكنة مختلفة". وهذا التصوّر تصوّر إيجابيّ للذات، ومن هنا قد يكون نقلها هو الباعث على التحدي التي تواجهه ثقافة لا ترى في مفهوم الذات مفهوماً إيجابياً، ولعل هذا هو شأن الثقافة العربية، لأن تعريف الذات في الثقافة الشرقية عموماً، والعربية منها، هو أمر أكثر تعقيداً ممّا قد يتصوّر المرء. فأي مقارنة بين تعريف الذات الغربية والذات الشرقية يضعنا أمام معضلة، لا في الترجمة فحسب، بل نقل طبيعة حضور المفهوم في الثقافة المستقبلة[1]. إذ تهمين على ثقافتنا ومجتمعاتنا فلسفة سياسية تشدّد تقليدياً على الجماعة، وتعدّ الذات كلمة مرادفة، لا للهوية الشخصية، بل للأنانية. فالذات مصطلح يحمل تضمينات سلبية، لا في مجتمعاتنا العربية التي تتفاوت حظوظها من التقدم والتحضّر، بل في الثقافات الشرقية المتقدمة أيضاً، مثل الثقافة الصينية التي تقترن فيها الذات بخصائص سلبية. وإذا كانت المجتمعات العربية تقع تحت تأثير تراث ضخم من تغليب الجماعة على الفرد دينياً (في المذاهب أجمع) واجتماعياً (في تعاظم الإحساس بالحزبية والقبلية)، فإن الثقافة الصينية تقع تحت تأثير تراث قديم ضخم للكونفوشيوسية، وتراث جديد ضخم للماركسية، وكلاهما يقضي بخضوع الذات للجماعة، وأن يكون الفرد مستعداً للتضحية من أجل خير الجماعة الأكبر[2].

تجري الألسنة في عالمنا العربي بمصطلح "الهوية"، والعالم العربي عالم متعدّد ثقافياً، إنه عالم لا ينطوي على مجتمع واحد، بل على مجتمعات، وبعض هذه المجتمعات دخلتها وتدخلها مؤثرات ثقافية تقع خارج نطاق الثقافة العربية. لكن السؤال الحاسم هنا

(1) Ibid., p.100.

(2) Ibid., p.100.

هو: لماذا تجري الألسنة بمصطلح الهوية ومشكلاتها في ثقافة عربية عريقة لها جذور راسخة تمتدّ زمانياً قروناً طويلة؟ فالمألوف هو أن تجري الألسنة بمصطلح الهوية في الثقافات الحديثة النشأة، والمألوف أن يشيع التفكير في المجتمعات الجديدة التي لا تاريخ طويلاً لها. يقول أحد الكتّاب الأميركيين: "إننا لا نملك تاريخاً يمتدّ لآلاف السنين، ولا تراثاً لغوياً وفلسفياً ودينياً واجتماعياً مديداً ومستمراً، وذلك ما يدفعنا إلى تعريف مجتمعنا وأنفسنا دائماً ضمن مجتمع تكون فيه فكرة الهوية فكرة أساسية وبالغة الأهمية"[1]. إذاً، إذا كانت الثقافات الحديثة النشأة تحتاج إلى التفكير في هويتها دائماً لافتقارها إلى التاريخ الطويل، فلماذا تحتاج الثقافات العريقة إلى التفكير في الهوية أيضاً؟ في الواقع، لا تعيد أيّ ثقافة التفكير في هويتها وفي كينونتها إلا تحت تهديدات ثقافة أخرى، وإذا كانت الثقافة المستقبلة ثقافة عريقة وقوية فإنها تحوّل التهديد إلى مثاقفة، أي إلى مشاركة في الإنتاج الثقافي، بدلاً من أن تكون مستقبلة سلبية. بعبارة أخرى، تحوّل السلبي إلى إيجابي، التهديد إلى مثاقفة. فالمثاقفة ابتكارٌ يعطّل التهديد، وهذه السمة الابتكارية متأصّلة في المفهوم وتعريفه منذ أن سكّه فرناندو أورتيز في أربعينيات القرن العشرين، حين حدّد المثاقفة بكونها ابتكاراً تنجزه الجماعات الخاضعة حين تمارس الانتقاء ممّا ينفعها من المواد التي تأتيها من الثقافة المهيمنة[2].

أما على المستوى الثاني، مستوى الثقافات المتنوعة في العالم العربي، فإن الأمثلة كثيرة ونافرة على محدودية حضور الآداب غير العربية الموجودة في العالم العربي. وإن هذه القضية لتخصّ سيادة المعتمد الفكري والأدبي العربي في بيئتنا، هذه السيادة التي لم تُتِـحْ لآداب أخرى موجودة بين ظهرانينا أن تتطوّر عبر الترجمة إلى العربية، أو أن تنال حظّها الطبيعي من الحضور في المجتمع العربي الأكبر الذي يحتضن لغاتٍ، ومن ثمّ آداباً، غيرَ عربية. وهكذا، ثمة غياب أو وجود شحيح لآداب الكُرد والتركمان في العراق وسورية والأمازيغ في شمال أفريقيا، على سبيل المثال لا الحصر، ومع الفارق بين حضور الآداب القومية غير العربية في المشرق العربي عنها في المغرب العربي.

(1) Ibid., p.94.

(2) ينظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، دراسات مابعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، 2010، ص340.

فثمة فرق بين أنظمة سياسـية دكتاتورية في المشرق كانت لا تعترف بهذه القوميات، ولا تُشركها في شـؤون أوطانهم، وانسـحب هذا الوضع السياسي إلى الوضع الثقافي الذي كان تابعاً للأول، وأنظمة سمحت بالحضور النسبي لبعض الآداب والثقافات في شـمال أفريقيـا، لكن حركـة المثاقفة لم تتعدَّ حدودَ البلد نفسـه الـذي تطورت فيه آداب غـير عربية. كان الأدب العربي وحده الحاضر في الميدان، وكانت الترجمة تُغفل الآداب غـير العربيـة في العالم العربي، ونشـأت أجيال من الأدبـاء والمفكرين في ظلّ هـذا الإغفال، ولم يجدوا غضاضة في يوم من الأيـام في أنهم يجهلون نصوصاً عظيمة كُتبت بالتركية أو الكردية أو الأمازيغية، سواء أكانت قديمة أم حديثة، ما دام كتّابُها عراقيين أو سوريين أو مغاربة ينتمون إلى جماعات غير عربية.

إن الترجمـة تسـهم في زيادة التفاهم بين الـدول والمجتمعات، فأن تترجم الآخر، فهـذا يعني أن ثمة إمكانًا لفهمه، والفهم أسـاس التواصـل، وكلّ تواصل مبني على اعتراف وإقرار بالآخر المختلف. فالترجمة والكتابة عن الثقافة صنوان لا مناص من اقترانهـما، وهي في الأخير تعني في إطارها الواسـع الفهم العابر للثقافات[1]. واللغة حاملـة الثقافـة، أو هي إحـدى تموضعات هذه الثقافة، حين تترجـم إلى لغة أخرى، فهـي تخلـق تنافذاً مقصوداً بدايـة، والأهم غير المقصود، الـذي يسري تحت طبقات الوعـي الفـردي والجماعي، حيث تنمـو مفاهيم وأفكار وتصورات مـا كانت لتنمو لولا الترجمة. بل إن اللغة نفسـها، والعربية التي نعيشـها اليوم، تحولت خلال عقود قليلة في أشكال الكتابة والأساليب والتعبير بفضل الترجمة. اللغة العربية اليوم تحمل الآخـر في تضاعيفهـا وهي تتعرّفه عـبر الترجمة. ظلّتْ أسـاليب العربيـة، في الكتابة والكلام، قروناً طويلة هي هي نفسـها تقريباً، ولكن أصابها التغيير الواضح والكبير منـذ بـدأ العرب اصطدامهم بالآخر، وتعرفّه، ونقلـه إلى لغتهم. في طيات لغتنا التي تتحدثها الأنا، ثمة آخر ثاوٍ فيها.

---

(1) Rubel, Paula G.; Rosman, Abraham, *Translating cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford, New York, p.1.

ولكـن هذا التنافذ ليـس متبادلاً، لأنه جرى عبر علاقات القوة والهيمنة. لذلك، فـإن الآخر الثـاوي في لغتنا هو الآخر المسـتعمِر، القوي. لم يسـتطع العرب مقارعة الآخـر في جميـع الميادين، ولكنّهـم تقمّصـوا دوره محليـاً: فجنحـوا إلى الأحديـة في مجتمعات متعددة بأصالة. وكان هذا جوهر الخطاب السياسي وآزره الثقافي، فجرى تخليق هوية أريد لها أن تكون صوّانية لا تقبل التنافذ. فبدا الأمر أشبه بمعاندة تقف في طريـق الحركـة الطبيعية للتاريخ. والنتيجة أن بدأنا اليـوم نردد مقولات التعددية والاختلاف ولكن من نفس نقطة الضعف التي واجهنا بها الآخر الغربي.

وهنا تشـخصُ مشـكلة عميقة وعويصـة، فالمواجهـة التي صنعها العـرب بعُدّة ضعيفة مع الآخر في لحظة الاصطدام به، سـواء أكانت مواجهة ثقافية أم عسـكرية، لم تبـيّن العجـز المطبق أمامـه، بل بيّنت أيضـاً طبيعة قصور نظرتنـا إلى الآخر. وهذه اللحظة يمكن أن تمثّلها لحظة رسـوّ أساطيل نابليون على السواحل المصرية في العام 1798 والتصدّي المصري للحملة الفرنسية، أو لحظة دخول البريطانيين إلى البصرة في العـام 1914 والتصـدّي العراقـي للحملـة البريطانيـة، أو غيرهـا من الحملات والتصـدي الـذي جابه به العـرب الآخر. ومن جهة أخـرى، فإن خيطـاً خفيّاً يمتدّ ليربط طبيعة ذلك الموقف وتلك المجابهة القديمة بما يقوم به العرب اليوم من مجابهة بطريقة الآخر. فالإيمان بالاختلاف واحترام الآخر هو وجه آخرُ للتصدّي من واقع العجـز والضعـف، فأن تسـتقبل ثقافة الآخر مـن دون عُدّة ثقافية قويّـة؛ مظهر من مظاهـر العجز أيضاً، مهما بـدا متجمّلاً بالقبول الواعي. ولعـل أميزَ دليل على ذلك هو أن هذا القبول الواعي والاستقبال المعترف به لا يجد نظيره بين الثقافات المتنوعة داخل العالم العربي، بل يحلّ محلّه الإقصاء والتهميش لثقافة الآخر الذي يعيش بيننا. فالدمج الاجتماعي لم يتحقق على نحو يضمن حرية الآخر في استعمال لغاته ورموزه الثقافيـة، بل يبلغ الأمر حدّ الطمـس المنظّم للثقافات المحلية المتنوعة في بلداننا، على النقيـض ممّا بلغتْـه تجارب الأمـم الغربية التي تضـع في برامجها إنقـاذ الثقافات التي تـكاد تنقرض، واللغات التي تختفي في بيئاتهم. ففـي الوقت الذي نمارس الطرد مع الغريب، يخشى الغرب أن يختفي الغريب طوعاً.

الترجمة بين البحث عن الذات والخوف من الآخر

عبد النور خراقي

مقدمة

تعد الترجمة نشاطا إنسانيا ظهر قديما، لنقل جواهر العلم والمعرفة من لغة المصدر إلى لغة الهدف، ولمد جسور التواصل والتعارف بين الشعوب والأمم؛ ومن ثم، فالترجمة عملية لغوية ونشاط سوسيو ثقافي على حد سواء، يفرض على المترجم امتلاك القدرة اللغوية من ناحية، والإحاطة الوافية بالبنى الثقافية للنصوص المزمع ترجمتها من ناحية أخرى، كما تفطّن لذلك الجاحظ من زمن بعيد[1]. ذلك أن التنقل من لغة إلى لغة ليس انعكاسا آليا ثابتا، يفصل في جوهر الحقيقة من دون تفاوض، وإنما هو حركي يتغير بتغير الحقيقة اللغوية الوثيقة الصلة بالهويات الثقافية لمجتمع ما، وبمعتقداته الدينية كما ذهب إلى ذلك "الهامبولديون" الجدد الذين يؤمنون بنسبية الحقيقة[2] مثل إدوارد سابير، ولي وورف. من أجل ذلك، كانت

(1) إذ اشترط شروطا في المترجم الكفء منها:
- أن على المترجم أن يكون "أعلم الناس باللغة المنقولة، والمنقول إليها، حتى يكون فيها سواء وغاية". وهذا يوضح أهمية الإلمام الكامل باللغتين الهدف والأصل.
- على المترجم أن يعرف "أبنية الكلام وعادات القوم، وأساليب تفاهمهم"، وهذا دليل على أن الجاحظ كان مدركا لأهمية الثقافة بالنسبة إلى أي عمل مترجم.
انظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969)، ص 75 - 78.

(2) يمكن ربط نسبية الحقيقة بنسبوية الثقافة الواردة في العديد من الأعمال الغربية الحديثة مثل: =

الترجمة مسؤولية جسيمة، تحتم على صاحبها الاطلاع الغزير على مرجعياتها الدينية، ومكوناتها الثقافية لضمان نقلٍ موسوم بنسبة عالية من الحياد والتجرد، وإلا وقع في شرك الميولات والمشاريع الأيديولوجيّة الصادمة.

ولبيان بعض ما نطرح، سنناقش مجموعة من القضايا الترجمية التي تناولت طبيعة علاقة الترجمة بالثقافة من خلال الوقوف عند محاولات المترجمين نقل معارف الآخر للاستفادة منها في بناء صرح حضارتهم من ناحية، وبغية استعادة ذواتهم المفقودة في مظان الكتب والرسائل، والمخطوطات من ناحية أخرى، وخوفهم منه في الوقت نفسه لأسباب شتى، قد يكون عاملُ الدين فيه حاضرا بشدة.

ولفهم طبيعة هاته التجاذبات والصراعات بين الذات والآخر؛ أرى من الأفيد وضعها في إطارها التاريخي.

وضع التجاذبات والصراعات بين الذات والآخر في إطارها التاريخي

دواعي الترجمة

بواعث الترجمة عديدة ويمكن إيجازها في الأفكار الآتية:

اهتمام خلفاء بني العباس الملح بالطب والتنجيم؛ إذ تذكر كتب التاريخ أن المنصور كان مصابا بمعدته من جهة، وكان من جهة أخرى يعتقد أمور التنجيم التي ترتبط ارتباطا وثيقا بحياة الناس.

= Terry Eagleton, *The Idea of Culture* (Oxford: Blackwell, 2000).
David Perusek, "Grounding cultural relativism" in: *Anthropological Quarterly*, no. 80 (2007), pp. 821-836.

غير أن أبا يعرب المرزوقي يشكك في نيات حاملي هاته الفكرة، فيقول: "النسبوية الثقافية هي التي ترى أنه لا يوجد مستوى فوق التواصل بين أهل كل ثقافة دون سواهم. فيكون الدينُ والفلسفةُ والعلمُ والأدبُ معاني ثقافيةً خاصة بحضارة دون حضارة، وليس فيها شيء من الكلية"، ثم يقول: "إذا لم نبين أن للثقافات دوال ومدلولات تتجاوز الخصوصياتِ فبات التواصلُ بين أهلها مستحيلا". لذلك، فكل القائلين بالنسبوية الثقافية نُفاة لإمكان الترجمة، ومن ثم فهم قائلون بأرخبيلية الحضارات البشرية، فضلا عما ينتج عن ذلك من نفي للعلم، من حيث هو ترجمةُ الوجودي إلى الرياضي". (المرجع: "فلسفة الترجمة الفلسفية وشروط الإبداع الحضاري": مقال نشر في موقع جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، 31/ 5/ 2013).

حاجـة العرب إلى علوم كثيرة مثل الطب، والرياضيات؛ فبعد أن اتسـعت رقعةُ البلاد الإسـلامية، صـار لزاما على المسـلمين تعلُّمُها لضبط أوقـات الصلاة وتعيين أشهر الصوم والحج وغيرهما.

انتقـال الخلافة الإسـلامية من دمشـق حيـث الدولـة الأموية، إلى بغـداد حيث تأسيس الدولة العباسية، وانتشار الفارسية.

تأثر المسـلمين بالتعاليم القرآنية التي تشجع على العلم: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، وبالحكمـة: "اطلبـوا العلم ولو في الصين" التـي ظنها الناس حديثا، وما هي بحديث. وفي هذا السـياق، لا بد من الإشـارة إلى أن الحضارات السـابقة كانت تشـهد دمـارا وخرابا كبيرا عند غزوهـا، وإبادة ثقافية غيرِ مسبوقة. ولكن الأمر كان مختلفا مع العرب الفاتحين تماما. فلم يدمروا حضارة، ولا طمسـوا ثقافة، بل حافظوا عليها واقتبسـوا منها، ومنحوها أكثر مما أخذوه منها أضعافا مضاعفة[1]. ومن ناحية أخرى تجدر الإشارة إلى أن العرب قد استفادوا كثيرا من الناطقين بالسريانية[2] في ترجمة الفلسـفة والعلوم اليونانية. يقول طه عبدالرحمن

---

(1) مثـلا، يتم الآن بمدرسـة طُلَيْطِلَة للترجمة؛ أكـبر عملية طمس للثقافة العربية مـن قبل الغرب الذي يقوم بدعم هذه المدرسـة بالغالي والنفيس لتلفيق الحقائق الزائفة، ونَسْـبِ كل ما هو عربي إسـلامي لأنفسـهم. وكـي يكـون حديثُنا مدعوما بأدلة ملموسـة، أود أن أشـير إلى أن كتـاب تلخيص الكون والفسـاد لأبي الوليد محمد بن رشـد الحفيد الذي قـام بتحقيقه جمال الدين العلـوي وبتصديره محمد المصباحي، اعتمد محقِّقُه على الرموز التالية:

- مخطوط باريس رقم 1009، عبري.
- مخطوط أكسفورد رقم 34، عبري.
- مخطوط مودينا، رقم 13، عبري.

وهذا يبين كيف تم الإجهاز على المخطوطات العربية التي ترجمت إلى العبرية وإتلاف الأصل العربي حتـى تنسـب إلى غير أهلهـا. وكل ذلك تـم عندما دخـل الصليبيـون الأندلس ونكلوا بالمسـلمين، وأخـذوا عيـون الـتراث العربي الإسـلامي وترجمته، وإتـلاف أصوله، حتـى لا يبقـى أيُّ دليل على حضـارة المسـلمين في الأندلـس. وفي السـياق ذاته ينبـه عمر عبيد حسـنة في كتابه الشـاكلة الثقافية: مساهمة في إعادة البناء إلى أن تاريخنا الإسلامي يصادر في الأندلس مصادرة ممنهجة.

(2) لقد كانت اللغة السريانية تسـمى سـابقا بالآرامية، ثم لأسـباب معينة بعد انتشـار المسـيحية سميت بالسريانية. وقد وجب التنبيه إلى هذا الأمر حتى لا يعتقد أن الآرامية شيء آخر غير السريانية.

في هـذا: "غنـي عن البيان أن اللغة السريانية كانت هي المصدر الأسـاسي الذي نقل منـه المترجمـون الفلسـفة إلى العربية؛ فقـد كان السريان على اتصال بالثقافـة اليونانية طيلة قرون عدة، وتولوا قبل قرنين من مجيء الإسلام نقل عيون الفلسفة اليونانية إلى لسـانهم وحِفْظَهَا في كتبهم وخزاناتهم ودراسـتها في مدارسـهم وأدْيِرتهم وكنائسهم واسـتمروا على هذا النقل والحفظ والدرس حتى بعد الاختلاط بالعرب والدخول في حضارتهم"[1].

المواجهـة الحضاريـة؛ إذ ظهرت الفرقُ الإسـلامية ومذاهبُها التـي أغنت الثقافةَ داخـل البـلاد العربية، والبـلاد المفتوحة، والتقـت بالثقافات الأخرى كالفارسـية، واليونانيـة، والهندية، فشـعرت بضرورة الاسـتفادة من إسـنادات فلسـفية ومنطقية وعلمية من مصادر غير إسلامية. ويمكن لنا أن نربط هذه الفكرة بما يرويه أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم في كتابه الفهرست[2] عن المأمون:

"أحد الأسباب التي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد العربية أن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون مُشرباً حُمْرةً، واسع الجبهـة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس، أشـهل العينين، حَسَـن الشـمائل، جالسـا عـلى سريره. قـال المأمون: وكأني بين يديه قد مُلِئت هَيْبـة، فقُلْـتُ له: من أنت؟ قال أنا أرسـطوطاليس! فسُررْتُ به، وقلت: أيها الحكيم أسـألك؟ قال سـل، قلت: فما الحسن؟ قال: ما حَسُنَ في العقل! قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حَسُن في الشرع، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حَسُنَ عند الجمهور! قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم! وفي رواية أخرى، قلت زدني، قال: من نَصَحَكَ في الذهب فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد! فكان هذا المنامُ من أوكد الأسباب في إخراج الكتب".

فاستدعى حنين بن إسحاق بوصفه أحسنَ النقلة، وطلب إليه نقلَ كتب الحكماء اليونانيـين إلى العربيـة. ولكن لم تكن هذه الرواية السـبب المبـاشر الذي دفع المأمون

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسـفة: الفلسفة والترجمة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ج 1، ص 92.

(2) ابن النديم، الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، ص 353.

إلى تشـجيع الترجمة، على الرغم من ورودها في أكثرَ من مصدر. لماذا لا تكون رواية موضوعـة لبلوغ أهداف سياسـية وعقدية؟ فمعلوم أن المأمون كان معتزليا، واسـع العلم، ميالا إلى القياس العقلي، وشجع الترجمةَ لأسباب ثقافيةٍ وعقديةٍ ونفسيةٍ لدعم آراء المذهب الاعتزالي الذي اصطنعه بالآراء الفلسـفية الأخرى. فأقبل المعتزلة على قراءة هذه الكتب ودراسـتها فنشـأ علم الكلام[1]. ولو أنه يُفهم من كلام ابن تيمية في كتابه نَقْضُ المنطق أن علم الكلام من أقدم العلوم الإسـلامية؛ إذ يؤكد أن سـائر الفرق الإسلامية (شيعة، ومعتزلة، ومرجئة) رفضت التعاطي مع علوم الأوائل.

ويؤكـد ابن خلـدون أن نهضة حركـة الترجمة كانـت نتيجةً طبيعيـةً لتلبية حاجة حضارية عربية إسلامية أو بتعبير جورج طرابيشي في كتابه **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**: "جاءت تعبيرا عن تطور حضاري جمعي" هدفه الانفتاح على الآخر كما جاء في كتاب المقدمة لابن خلدون:

"لما انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقياصرة، وأخذوا بدين النصرانية؛ هجروا تلـك العلـوم كما تقتضيه الملل والشرائـع فيها، وبقيت في صحفهـا ودواوينها مخلدة باقية في خزائنهم، قد ملكوا الشام وكتب هذه العلوم باقية فيها. ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهلـه الظهـورُ الذي لا كفـاء له [...] تشـوقوا في الاطلاع عـلى هذه الكتب الحكمية بما سـمعوا من الأسـاقفة والأقسّة، [...] فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيـات، فقرأها المسـلمون واطلعـوا على ما فيها وازدادوا حرصـا على الظفر بما بقـي منها. وجاء المأمون بعد ذلك وكانـت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهـذه العلوم حرصا، وأوفد الرسـل على ملوك الروم في اسـتخراج علوم اليونانيين،

(1) أشـير إلى أن الإمـام الغـزالي الطوسي رحمه الله خصـص كتابا بعنوان: إلجام العـوام عن علم الكلام، الذي ترجمه المستشرق "أسين بلاثيوس" إلى الإسبانية:

El justo medio en la creecia: compendio de teologia dogmatica. **Trd: Espanola por Miguel Asía Palacios (Madrid, 1929).**

وكان ذلك بهدف الدعوة إلى عدم خوض العوام أو أصحاب العقول البسـيطة في علم الكلام الذي استفاد مـن علم المنطق الأرسـطي، صونا للعقيدة من سـوء الفهم وخوفا على المسـلمين من فسـاد عقيدتهم.

وانتسخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب، وعكف عليه النُّظّار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها"[1].

مواقف إسلامية مناهضة للترجمة

لقد كان للصراع المذهبي نصيب كبير في دمار التراث العربي الإسلامي؛ إذ كلما وصل أصحاب مذهب معين إلى مجال نفوذ وسلطان، ألحوا على كتب خصومهم حرقا وإتلافا. بل بلغ بالحكام المذهبيين حرق الكتب جملة – كما تشير إلى ذلك بنت الشاطئ – "لتعذر فحص الملايين منها، إلا أن يتاح لهم – في القليل النادر – مستشارٌ رشيد، يُنقِذ فحص ذخائر التراث التي لا شأن لها بصراع المذاهب"[2]. ويخصص جورج طرابيشي فصلا مهما بعنوان "من قتل الترجمة في الإسلام؟" في كتابه السالف الذكر[3] **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية** عن التصفية المذهبية التي أودت بحياة الترجمة ابتداء من القرن الخامس الهجري، في إطار حملة منظمة للقضاء على المذهب الاعتزالي، ومن ثم القضاء على "النزعة العقلية في الحضارة الإسلامية ابتداء من الانقلاب القادري (380 – 422هـ) الذي كان وجدَ طبعتَه الأولى المبكرةَ في الانقلاب المتوكلي (232 – 247هـ)".

وتواصلت عملية إلغاء الاستقلالية النسبية للعقل التي كان أقر له بها المعتزلةُ ومحاصرةُ كلِّ انفتاح ثقافي يقوم على العقل، بحُجَّة محاربةِ البدع التي كانت سائدةً على امتداد القرنين السابع والثامن الهجريين، والتي كانت مقدمة إلى عصر الانحطاط. ونُظّمت محرقةٌ حقيقيةٌ للعلوم والكتب المترجمة "الدخيلة"، وصُلب العديدُ ممن كان يعتنق مذهب الباطنية وتم نفيُ المعتزلةِ إلى خراسان[4]. وحَمَّل الفقهاء – كابن تيمية

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الجيل، د.ت)، ص 531.

(2) عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، تراثنا بين ماض وحاضر (القاهرة: دار المعارف، [1968] 1970)، ص 34.

(3) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، 2006)، ص 74.

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: د.ن، د.ت)، طبعة دار الكتاب المصورة عن طبعة بولاق، ج 7، ص 335.

- المأمونَ مسؤولية انتشار البدع بسبب الكتب المترجمة. وهذا السيوطي يورد كلاما على لسان ابن تيمية: "حدثني من أثقُ به أن الشيخ تقيَّ الدين أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى كان يقول: ما أظن أن الله يغفل عن المأمون، ولا بُدَّ له أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة، من إدْخالِه هذه العلوم الفلسفية بين أهلها"[1]. ويوافق هذا الرأيَ صاحبُ المقدمة؛ إذ كتب فصلا برمته تحت عنوان: "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلِها"؛ ينتقد فيه بادرة المأمون - على ما فيها من إيجابيات - في استقدام الكتب وترجمتها؛ إذ بسببها "دخلَ على المِلَّة من هذه العلوم وأهلِها داخلة، واستهوتِ الكثيرَ من الناس بها جَنَحوا إليها وقلَّدوا آراءَها، والذَّنْبُ في ذلك لمن ارتكبه، ولو شاء الله ما فعلوه"[2].

ولم تقتصر عملية المحرقة على المشرق من قبل الحنابلة، بل امتدت أيضا إلى المغرب بمباركة من الفقهاء المالكيين؛ إذ يروي لنا صاعد الأندلسي[3] مدى ولع الحَكَم الثاني المستنصر بالله (350-366هـ) بالكتب وبجمعها - كما سبقت الإشارة إلى ذلك -؛ إذ "استجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجَمَعَ فيها في بقية أيام أبيه (عبد الرحمن الناصر) ثم في مُدَّةِ مُلْكِهِ من بعده ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة". ولكن بعد وفاته، خَلَفَهُ ابنَه هشامَ المؤيد بالله، ولما كان يومئذ غلاما لم يحتلم، أدار الحكم حاجبُه أبو عامر الذي أمر بحرق خزائن الكتب المتعلقة بالمنطق وعلوم التنجيم، واستثناءِ كتب الطبِّ والحساب.

ويرى طرابيشي في ختام فصله السالف الذكر "أنه لو لم توأد حركة الترجمة، ولو ظلت الحضارة العربية الإسلامية في طورها المتأخر منفتحة على الآخر انفتاحَها عليه

---

(1) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، 1970)، ص 41 - 42.

(2) ابن خلدون، ص 166.

(3) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: تحقيق حياة العيد بوعلوان (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 162 - 164.

في طورها المتقدم، لما كانت كارثةُ الانحطاط قد وقعت، أو على أقل الأقل لما كان عصر النهضة العربية تأخر إلى القرن التاسع عشر، ولكان أَمْكَنَ أن يبدأ من القرن الخامس عشر [...] ويدشُن بالتالي حركةَ ترجمةٍ عن اللاتينية مشابهة لتلك التي دشنها أمويو القرن الثاني وعباسيو القرن الثالث عن الفارسية واليونانية"[1].

عملية التلاقح بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي

وبعد هذه الفترة الزاهرة التي شهدها الفكر العربي الإسلامي – على الرغم مما شهده من مشكلات داخلية – تأتي عمليةُ إخصاب مهمة بين هذا الفكر والفكر الأوروبي، في محطتين أساسيتين من تاريخ الأمة العربية الإسلامية، هما إسبانيا (طُلَيْطَلَة وقرطبة) وصقلية. وقد تم ذلك لما أفاق الغرب من سباته العميق الذي امتد قروناً عدداً، لينطلق إلى البحث عن ذاته المفقودة عند العرب والمسلمين الذين ترجموا التراث اليوناني الغربي وأضافوا إليه[2] من فكرهم العقلاني الشيء الكثير. وقد عمر هذا الزواج سنين عددا، لولا الحروبُ الصليبيةُ التي دمرتْ هذه المودةَ وفرضت على الفكرين الطلاقَ المكره.

وقد بدأ هذا الإخصابُ بالرحلة التي قام بها الراهب أو البابا جربير دي أورياك (Gerbert d'Aurillac) "طلبا للحكمة" من قطالونيا إلى قرطبة؛ حيث مركز العلم والثقافة في عهد الحكم الثاني المتوفى سنة 366هـ. فتشبع جربير بالعلوم العربية ونشرها في أوروبا المسيحية. وكانت قرطبةُ أشبه ما تكون بالعاصمة الكبرى

---

(1) طرابيشي، ص 57-58، ولا يتسع المجال في حدود هذا المقال لذكر كل تفاصيل المحرقات التي لحقت بتراثنا. ولست بحاجة إلى أن أذكر القراء الأعزاء بما لحق تراثنا في أقصى المشرق من إعصار جارف مدمر، ليس فقط على يد المسلمين أنفسهم، بل أيضا على يد "هولاكو" الذي اجتاح خراسان وفارس كلَّها، ثم بغداد عاصمةَ الدولة الإسلامية سنة 656هـ إلى أن أوقفت زحفه في معركة عين جالوت، الجبهة الموحدة في مصر والشام، وانصرف علماء العربية والإسلام يفتشون في الخراب علهم يعثرون على ذخائر نفيسة تكون قد نجت من الحرق أو من ماء دجلة الذي تحول إلى مداد.

(2) يجب التنبيه هنا إلى أن العرب لم يترجموا التراث الغربي وحسب، وإنما أضافوا إليه أشياء مهمة.

لإسبانيا، يفد إليها الملوك والسفراء، ويقدِّمون إلى صاحبها فروض الطاعة والولاء، ويستجيرون به ويستظلون بسلطانه.

ولما أصبحت قرطبةُ عاصمةَ الحضارةِ العربيةِ في إسبانيا كلِّها، وأنشأ حكّامُها مدارسَ للطب والفلسفة والعلوم والفنون الأخرى، وبذلوا المال في سخاء؛ إذ كانت دولتهم قد بلغت درجة عظيمة من الثراء والتقدم، أرسل الملك عبد الرحمن الثالث (912 - 961م) لجمع الكتب واجتذاب العلماء، للبحث والدرس والتأليف، فأصبحت موطنا للعلوم، وأصبح فيها عددٌ ضخم من المستشفيات والأطباء والصيادلة، والكيماويين وعلماء النبات والرياضيات والفلك والفلسفة، وكانت جامعة قرطبة ومكتبتُها مراكزَ للعلوم والترجمة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، من اليونانية والهندية (وغيرها من الكتب القديمة) إلى اللغة العربية.

غير أن التبادل العلمي وصل ذروته في طليطلَة بعد أن استردها الإسبان سنة 1085م. فكانت هذه المدينة حدودية تقع بين الدولة الإسلامية في الأندلس وبين الدولة النصرانية في سائر إسبانيا. وقام مطرانُ طليطلة ريموندو ومن أعقبه من المطارنة؛ بتشجيع حركة النقل من العربية إلى اللاتينية. وشغف العلماء بدراسة علوم الحضارة الإسلامية على الرّغم من المضايقات والمنع الذي كانوا يعانونه من قبل الكنيسة؛ لأنهم أيقنوا أن هذه الدراسةَ هي المصدرُ الخصْب الوحيدُ الكفيلُ آنذاك بتغيير مجرى حياتهم نحو الرقي. ومن أهم علماء تلك المرحلة: مايكل سكوت، أحد تلامذة مدرسة طليطلة، الذي ترجم أعمال أرسطو وشروح ابن رشد عليها.

ولكن الحروب الصليبيةَ فرضت على العرب والغرب أن يلتقيا في محطة يصل فيها الحوار الحضاري بينهما إلى نفق مسدود، يضع حدا لفترة طويلة من التعايش التاريخي غير المسبوق.

الحروب الصليبية والطلاق الفكري العربي الغربي

إن الحروب الصليبية (التي امتدت من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر) جاءت لتعلن أول مرحلة من مراحل جحود النعمة، والإفصاح عن حقد دفين رسمت معالمَه الكنيسةُ الكاثوليكيةُ، وتُؤَسِّس لشرخ بين الشرق والغرب "بعد أن اكتشف هذا الأخير، أن الدعوة المحمدية ليست عقيدة فحسب، بل هي مشروع حضاري ينزع إلى الكونية وإلى إدماج أكبر عدد ممكن من الشعوب والحضارات"[1]؛ فالعالم المسيحي يرى في العالم الإسلامي أكبر منافس له، بل وأكبر مدمر لكيانه؛ لأنه قلص من نفوذه من خلال الفتوحات الإسلامية المتوالية عليه، والتي تركت جرحا عميقا في جسمه، ما أظنه سيندمل بين عشية وضحاها، وخصوصا أن هذه الفتوحات كانت السبب المباشر في تدمير الوحدة المتوسطية التي يعتبرها الغرب جزءا لا يتجزأ من كيانه؛ فصارت الكنيسة تنتقص من الديانة الإسلامية وتشوه مبادئها وقيمها. فإبان سقوط الأندلس مثلا قَلَبَت المسجد الأموي بقرطبة، كنيسة كاثوليكية، وحولت مسجد طليطلة اصطبلا لخيولها "وأحرقوا خزائن الكتب العربية على عادة العصر، فلم يسلم مما جمعه أمراؤها وألفه علماؤها من ألوف الذخائر، غير ما حُمِّل إلى أوروبا، أو هاجر مع المسلمين إلى المغرب، وبقية ضئيلة ظلت مختفية حتى هدأت العاصفة وارتوى التعصب الجامح، فكانت هذه البقيةُ نواةً لمكتبة الإسكوريال بمدريد، أشهرِ مكتبة بإسبانيا في العصر الحديث"[2].

فمنذ ذلك التاريخ - تاريخ الحروب الصليبية - والغرب يحدد ذاته من خلال تحديد الآخر الذي هو في الغالب العالم الإسلامي. يقول تييري هانتش في كتابه الشرق المتخيل: "نريد فهم ذواتنا من خلال النظرة التي نلقيها على الآخر، أي الذهاب إلى منابع اللامفكر فيه للتفكير في ذواتنا وفي موقفنا السياسي تجاه الآخر"[3].

---

(1) محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 100 - 101.

(2) بنت الشاطئ، ص 37.

(3) Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen.* (Paris: Les Editions de Minuit, 1988).

ويقول سارتر تزكية لهذه الفكرة: "إن الآخر ضروري لوجودي". (للاستزادة انظر مقال عابد الجابري)[1].

مسألة الذات والآخر في الوضعية الراهنة: المركزية الغربية وسلطة الاستشراق وسؤال الهوية

وظل هذا الصراع بين الذات والآخر قائما إلى يوم الناس هذا، جسدته المركزية الغربية، وهو تصور معين شكلته الحضارة الغربية عن "نفسها" وعن الآخر، يقضي بأن تكون الحضارة الغربية مركز الكون وأن ما سواها الهامش. وقد سجل عصر النهضة أول ظهور للمركزية الغربية بزعامة الفيلسوف الفرنسي الشهير رينيه ديكارت (1596 - 1650) حينما قال قولته المشهورة: "أنا أفكر إذن أنا موجود". ومفهوم "الأنا" هنا مفهوم موسع، لا يشمل الفرد وحده بل يمتد إلى المجتمع، والحضارة، والتاريخ، والوجود؛ ما قد يوحي للمرء أن الحضارة الغربية كلها تفكر، وغيرها لا يفكر، أو على الأقل، يكون قسم كبير من المثقفين الغربيين قد أولوها على هذا النحو. ولهذا، فعلى "الآخر" أو الحضارات الأخرى أن تتمثل الفكر الغربي - موجِّهَ هذا الكونِ ومرشدَه - وإلا كان مصيرها الدمار وسوء مآل.

ولكن تغافلت الحضارة الغربية عن كون الحضارة برمتها لا يصنعها زمن واحد، أو شعب واحد، وإنما هي صنيعة شعوب وأمم على امتداد قرون، ومن ثم لا بد لهذا الخوف من الآخر أن ينكسر، وتتحطم قيوده، ويتداعى وهم الذات باعتبارها محورا للعالم، وينطلق النشاط الترجمي من دون خلفيات إيديولوجية[2]؛ أي دون اغتصاب ثقافي ولا عدوان رمزي على الآخر كما فعلت حركة الاستشراق دون وجه حق.

---

(1) محمد عابد الجابري، "بدلا من صدام الحضارات، توازن المصالح"، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 74، كلية الآداب، الرباط.

(2) إن الأيديولوجية تستعمل للإشارة إلى الآخر وليس إلى الذات. وكما قال فان دايك (Van Dijk): "يصف قلة قليلة منا (في الغرب أو في مكان آخر) نسق معتقداتنا أو قناعاتنا باعتبارها 'أيديولوجيات'. على النقيض من ذلك، فإن هاته المعتقدات والقناعات تمثل الحقيقة، في حين أن قناعاتهم ومعتقداتهم تمثل الأيديولوجيا".
Teun Van Dijk, "Ideology and Discourse Analysis." *Journal of Political Ideology*, no. 11 (2006), 115-140.

إن الاستشراق "سلطة معرفية" تكرس خطابا أو سلطة سياسية استعمارية هدفها العمل مع المؤسسة العسكرية الغربية من أجل الهيمنة على الآخر كما جاء في كتاب الاستشراق للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد[1]. وسيؤدي هذا السلوك الاستشراقي إلى فرض "سلطة" المركزية الغربية على عقول البشر كلها، فتبرز لهم كيف أن قوة أوروبا شملت المستويات: العلمي والاقتصادي، الحضاري والفكري، والفلسفي والتاريخي، والفني والأدبي، والسياسي واللغوي. وبهذا تكون الحضارة الأوروبية هي "المحصلة النهائية" لكل الحضارات السابقة، ولذلك وفّرت أرضيةً خصبةً لثورات علمية هامة: مثل الثورة العلمية مع كوبيرنيك وغاليلي، والثورة الصناعية التي تمثلت في اكتشاف الآلة البخارية، والثورة الدينية التي تمثلت في الإصلاح الديني (البروتستانتية) الذي جاء به مارتن لوثر وجان كالفن في القرن السادس عشر. فلقد ساهمت كل هذه الثورات في ظهور إمبريالية غاشمة - كما جاء في كتاب لينين الإمبريالية أعلى مرحلة في الرأسمالية - تفرض على الآخر فتح أسواقه أمام السلع المادية، والسلع المعنوية من مفاهيم، ونظريات، ومناهج متنوعة كالديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحرية، والبنيوية، والتفكيكية، وغيرها كثير. وإذا ما رفض هذا الآخر استقبال هذه المنتوجات المادية والفكرية بالطرق السلمية، كُسِّرت ممانعته بحرب ضروس لا قبل له بها.

الترجمة والأيديولوجيا وسبل إعادة بناء الثقة بين الثقافات

تدعو الحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى إعادة بناء الثقة بين الثقافات المختلفة عبر ما يمكن أن أسميه بترجمة اللاعنف[2]. ولا يتأتى ذلك إلا إذا كان يطبع هدفُ الترجمةِ والمترجمين حُسنَ النية، والابتعادَ عن التعصب للغة أو ثقافةٍ معينة، واحتراما متبادلا بين الذات والآخر[3]، وتجاوزَ ما أسماه بول ريكور الخوف

(1) Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

(2) وقد استوحيت هذا التعبير من فكرة "تواصل اللاعنف" (Non-violent communication) لصاحبها مارشال روزنبرغ Marshall Rosenberg، الذي يكون بدوره قد استوحاها من غاندي.

(3) حسن بحراوي، "الترجمة في ضوء اللسانيات الحديثة الجهود والمكاسب والآفاق"، سلسلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 43 (نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو، 2015).

من ثقافة الآخر: "وعمل الترجمة تم كسبه أخيرا بعد مقاومات حميمية يحركها الخوف، وحتى الحقد على الأجنبي الذي يُنظَر إليه كأنه تهديد موجه ضد هويتنا اللغوية الخاصة"[1]. إن "الحضارة السوية" كما اهتدى إلى ذلك د. عبد السلام المسدي في كتابه العرب والانتحار اللغوي: "ذات الأعمدة الراسية في الأعماق هي التي إذا اكتملت تحرر أهلها من مركبات الخوف على الذات ولا سيما الذات الثقافية التي سُلطتها في اللغة. وما من حضارة تظل متحفزة تتحرك بهاجس الذعر من الآخر وتندفع بغريزة العداء المفضية إلى مقولات الصراع والصدام والترهّب إلا وهي حضارة تفتقر في باطنها إلى عنصر جوهري يَرْأَب تشقّقها الداخلي ويرمّم فلولُ معمارها الخارجي"[2].

إلغاء الطابع التفاضلي أو القدسي عن اللغات

إن التواصل عبر الترجمة، يقتضي التخلي عن البحث عن اللغة المثلى أو اللغة الأصلية، المرتبطة أساسا بما دعاه إمبرتو إيكو بـ "جرح بابل"[3] التي هدفها التنميط اللغوي والفكري وإلغاء الترجمة من أساسها، وهو المشروع[4] الذي يدعو إليه والتر بنيامين في مقالته الشهيرة "مهمة المترجم"، إذ يتحدث عن "لغة كاملة أو لغة

(1) بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، ص 45 - 48. وللإشارة؛ فإن ريكور هو من يدعو إلى "الضيافة اللغوية" التي تساهم في تقارب الثقافات.

(2) عبد السلام المسدي، العرب والانتحار اللغوي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2011).

(3) Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne* (Paris: Seuil, 1994).

انظر أيضا في هذا السياق:

George Steiner, *Après Babel: Traduction française par Lucien Lotringer* (Paris: Albin Michel, 1998).

(4) للاستزادة عن طبيعة هذا المشروع، يمكن القارئ مراجعة الكتب التالية:

- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ج 1.
- رشيد برهون، "الترجمة ورهانات العولمة والمثاقفة"، عالم الفكر، العدد 1، المجلد 31 (تموز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر 2002).
- عبد السلام بنعبد العالي، في الترجمة، سلسلة شراع، العدد 40، ص 10.

خالصة تشكل أفقَ خلاصٍ من الترجمة"[1]، ويكون بذلك قد أشهر جحود النعمة الحضارية التي قدمته الترجمة للغرب.

وفي المقابل، على بعض الباحثين من العرب والمسلمين أن يكفوا عن الحديث عن قداسة اللغة العربية، لأن ذلك سيعمق الهوة بين الشرق والغرب، ولأن تراثنا تعامل مع اللغة من حيث كونها ظاهرة طبيعية عرفية، لا ظاهرة قدسية غيبية، وحسبي هنا كلام د. عبد السلام المسدي: "ولولا ذلك لما ذهب بعضهم إلى افتراض استغناء الإنسان عنها لو وَجد ما يقيمه مقامها لإبلاغ الآخرين مراداته. فمن مقتضيات النظر النقدي الخالص - ذاك الذي هو أول أشراط الفكر العلمي - أن ينزل المرءُ اللغة منزلتها الطبيعية من ظواهر الحياة الجماعية، وأن يحدد علّة وجودها بأدائها لوظيفة الإبلاغ والتخاطب بغية قضاء الحاجات التي يمليها العيشُ الإنساني المشترك. ولعل هذا ما ذهب إليه الجاحظ - عملاق البيان العربي - حينما ذكر: "والإنسان فصيح وإن عبّر عن نفسه بالفارسية أو الهندية أو بالرومانية، وليس العربي أسوأ فهما لطمطمة الرومي من الرومي لبيان لسان العربي، فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح". ويقول ابن حزم في السياق ذاته، وهو الأديب، والقاضي، والمفسر، وعلامة عصره في أصول الفقه: "وقد توهّم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات"، ويسترسل شارحا موقفه: "وهذا لا معنى له، لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾ [إبراهيم: 4] وقال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [الدخان: 58] فأخبر أنه لم يُنزل القرآن بلغة العرب إلاّ ليفهم ذلك قومه عليه السلام لا لغير ذلك". ويؤكد هذا الأمر أيضا لما يقول: "وقد قال قومٌ العربية أفضل اللغات لأنه بها نزل كلامُ الله تعالى[2]، وهذا

(1) Paul Ricoeur, "Le Paradigme de la traduction," *Revue Esprit* (1999). p. 11.

(2) لو كانت اللغة العربية أفضل اللغات لما لحق بها الوهن في فترات من تاريخ الإسلام خاصة في عهد التتر والمغول الذي دمر عيون التراث العربي ولم يعد للغة العربية رسم في العديد من بلاد الإسلام مثل ممالك العراق وخراسان وبلاد فارس وغيرها "حتى إن كتب العلوم صارت تُكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس" كما جاء على لسان المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة ابن خلدون، الفصل الثاني والعشرون، "في لغات أهل الأمصار".

لا معنى له لأن الله عز وجل قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولا إلا بلسان قومه. وقال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: 24]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: 196]، فبكل لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحيه، وقد أنزل التوراة، والإنجيل، والزبور، وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية. وأنزل الصحف على إبراهيم عليه السلام بالسريانية. فتساوت اللغات في هذا تساويا واحدا". من أجل ذلك تجد ابن حزم أيضا ينتقد جالينوس قائلا: "وقد غلط في ذلك جالينوس، قال إن لغة اليونانيين أفضل اللغات لأن سائر اللغات إنما هي تشبه إما نباح الكلب أو نقيق الضفادع"، ثم يسترسل في توجيهاته: "وهذا جهل؛ لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكر جالينوس ولا فرق"[1].

ولا يفهم من قولي التخلي عن تطوير اللغة العربية والحفاظ على سلامة قواعدها، ولعل هذا المسعى هو الذي دفع اللغويين والنحاة إلى التشكيك في جدوى الترجمة ما دامت "أساليب المترجمين وطرائقهم اللغوية تمثل خطرا على اللغة العربية ومعاييرها النحوية"[2]، وخير مثال نسوقه في هذا السياق، موقف السيرافي السلبي من ترجمة متى بن يونس لكتاب أرسطو فن الشعر[3]، بالنظر إلى "...أسلوبها الغريب، ولغتها الركيكة وأخطائها النحوية الكثيرة. ولعل ذلك لا يعود إلى بعدنا الزمني عن الترجمة فحسب، بل يعود في مجمله لجهل المترجم بعلوم اللغة الهدف وأساليبها وثقافتها"[4].

---

(1) كل الكلام الصادر هنا عن ابن حزم الأندلسي مأخوذة من كتاب الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، ط 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1346هـ)، ج 1، الباب الرابع.

(2) عدنان عبد الله، "الترجمة العربية الأولى لكتاب أرسطو (فن الشعر): دراسة وتحليل"، في: الترجمة: بين تجليات اللغة وفاعلية الثقافة، تحرير: د. محمد فرغل ود. علي المناع (لندن:، مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013)، ص 275.

(3) انظر أيضا في هذا المجال من البحث: أحمد جوهري، "الترجمة العربية..جذور الممارسة وبذور النظر"، عالم الفكر، العدد الأول، المجلد 43 (تموز/ يوليو- أيلول/ سبتمبر، 2014).
شكري محمد عياد، كتاب أرسطوطاليس في الشعر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993).

(4) عدنان عبد الله، ص 277.

3. الترجمة بين عمليتي التوطين والتغريب

لقد انتقلت وظيفة الترجمة من رسالة التقريب بين الشعوب واللغات إلى حلبة صراع بين القيم الحضارية؛ بين حضارة تدعي لنفسها المعرفة والنضج اللذين يسوغان لها السيطرة على العالم ومراكمة مقدراته الاقتصادية وبسط هيمنته الأيديولوجية الغربية[1]، وبين حضارة مغلوب على أمرها ترزح تحت وطأة التخلف والتشرذم، وتشكو من الإقصاء والحصار الفكري[2]. ولهذا، فإن الترجمة لم تكن دوما عملا بريئا، بل كانت، وما تزال، نشاطا تحكمه الميولات الأيديولوجية في كثير من الأحيان، والأيديولوجية حسب فان دايك، هي "أنساق من الأفكار [...]، وهي تمثلات مشتركة لمجموعات اجتماعية"[3]. وتشمل هاته التمثلات المبادئ والمواقف، والقيم المشتركة التي تحكم سلوكات معينة لهاته المجموعة الاجتماعية. وتبدأ بذور الأيديولوجية في الظهور في العمل الترجمي لما يتم التركيز على اختيار طبيعة "المادة" التي يُقرر ترجمتها، بدل الانشغال بـ "الكيفية" المتبعة في نقل هاته المادة. ولا بد من وضع هذا الاختيار في سياقه المؤسسي والاجتماعي والسياسي[4] الذي يعمل ضمنه المترجم[5]؛ إذ يخضع إلى توجيهات الجهات التي يعمل لصالحها وتفرض عليه أن يتبنّى - عمدا - تأويلات مجانبة للصواب، كما فُعل بالقرآن الكريم لما تُرجم إلى أكثر من لغة أجنبية، مخلفا ذلك نتائج بحجم الكارثة على مستوى الفهم والإفهام[6].

---

(1) للاستزادة، يذكر المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد في كتابه المشهور الاستشراق، كلاما مفصلا حول الهيمنة الغربية ونزعتها الاستعمارية التي أطرها المستشرقون تأطيرا محكما.

(2) للاستزادة، انظر العمل الذي سبق ذكره، وحرره الباحثان: د. محمد فرغل ود. علي المناع.

(3) Teun Van Dijk.

(4) للاستزادة راجع:
Edwin Gentzler, (2002). "Translation, Poststructuralism, and Power," in: Maria Tymoczko and Edwin Gentzler (eds.), *Translation and Power* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2002), p. 195-218.

(5) للاستزادة، انظر المقال المهم الذي كتبه د. محمد فرغل: "التصرف الأيديولوجي في الترجمة: مصطلحا ومفهوما"، في: الترجمة بين تجليات اللغة وفاعلية الثقافة، ص 1-29.

(6) مثلا، تم ترجمة قول الله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ [الأعراف، آية 189] إلى الفرنسية على النحو الآتي: (ترجمة ماسون دونيس Masson Denise):
"C'est Lui qui vous a crées d'une seule âme dont il a tiré son épouse pour que celui-ci repose auprès d'elle". =

ومن ثم، فإن المترجم من خلال التصرف (Managing) الأيديولوجي في قراءة النص وترجمته، يقوم بدور المؤول (interpreter)، والمنجز (performer) للفعل الترجمي في آن واحد، لأنه أصبح طرفا في صناعة معرفة ما، تخدمه وتخدم جهة من الجهات المستفيدة.

صحيح إن التدخل الفكري في عملية الترجمة أو ما يسميه "فينوتي" بعملية توطين (domesticating) النص المترجم بما ينسجم وثقافة اللغة الهدف هو أمر مطلوب أحيانا، بل ضروري كما تؤكد ذلك "باسنيت": "الترجمة التي كانت تعد في الماضي خادمة وانعكاسا شفافا للنص الأصلي قد أضحت الآن عمليةً يعد التدخلُ فيها ضروريا"[1]، ولكن لا يصل ذلك التدخل أو التصرف في الترجمة إلى حد التشويه، والبتر والزيادة المتعمدة، وبناء معرفة مغلوطة تُسوق لأبناء ثقافة معينة، لتضليلهم ورسم صورة مشوهة عن الآخر. وعلى الرغم من أهمية طرح بعض الدارسين من قبيل فينوتي[2] في كتابه لا مرئية المترجم (ص: 1)، الذي مفاده أن الترجمة المقبولة هي تلك التي يكون صاحبها "سلسا فصيحا... لتعطي الانطباع بكونها تعكس شخصية الكاتب الأجنبي أو نيته أو المعنى الجوهري للنص الأجنبي، أي بمعنى آخر، تعطي الانطباع بأن الترجمة ليست في واقع الأمر ترجمة وإنما 'النص الأصلي'"، غير أن مؤدى هذا الكلام، هو إلغاء حضور عناصر ثقافية غيرية ثرية في النص المصدر. وهذا ما حدث لما ترجم إدوارد فيتسجيرالد رباعية الخيام عام

= إن ترجمة لفظة "ليسكن" مجانبة للصواب؛ إذ إن مترجمها أفرغها من بعدها الديني والروحي الذي يتلخص في السكينة النفسية والروحية، وتم شحنها في المقابل، بحمولة مادية تتجلى في استراحة جسدية يأخذها الزوج لما ينتهي من يوم شاق ومتعب، الأمر الذي يتسبب في استهانة بقدر المرأة وكرامتها. ولمزيد من المعلومات في هذا الباب من البحث، يمكن الاطلاع على: د. أحمد جوهري، "الرواسب الهلينية والمسيحية والصهيونية في ترجمة معاني القرآن والتوراة"، المجلة المغربية لدراسة الترجمة، ملف العدد: ترجمة معاني القرآن الكريم، العددان الثاني والثالث، السنة الثانية (ربيع 2014)، ص 56 - 70.

(1) S. Bassnett, "The Meek or the Mighty: Reappraising the Role of the Translator," in R. Alvarez and M. Vidal (eds.), *Translation, Power, Subversion* (Philadelphia: Multilingual Matters, 1996), pp. 10-24.

(2) Venuti, Laurence (1995). *The Translator's Invisibity.* New York : Routledge.

1859 إلى الإنكليزيـة، واعـترف حينها بتحوير النقل، بسـبب إعادته تجميع مقاطع القصيـدة وترتيـب أبيات الشـعر ودمـج بعضها بعضـا والإضافة إليها بما يتناسـب وثقافة النص الهدف حيث أضفى عليها الطابع المادي والدنيوي بعد ما كان يسودها الطابـع الديني والصوفي، وقد يُقرأ في هـذا التصرف أن الثقافة المصدر غير ناضجة، وما زالت لم تشـب على الطوق، ولا بد من إعادة كتابتها كي يستقيم الإبداع فيها[1]. ولكن الحمد لله أنه ما زال في الغرب مفكرون منصفون، يذكر الدكتور عبد السـلام المسـدي أحدهـم بإعجاب في مقالـه الذي نشرته مجلة دبي الثقافيـة في عددها الأخير هذا الشهر، فيقول: "لَيْتَهُم أصغوا بامتلاء إلى ما حبَّره منذ 1995 رائدٌ من روادهم، أسّـس علما من علومهم، فنادى بالكف عن القول بأفضلية الثقافة الغربية، وَسَاوَى بـين المواريث الإنسـانية باعتبارها منظومـات ذات بُنى متفـرّدة، لا يُباحُ الحكمُ على بعضهـا بمعايـير بعضِها الآخر، وألّف في ذلك سـيرتَه الفكرية بعد رحلة شـائقة في الأدغـال الاسـتوائية نشرها بعنوان المـدارات الحزينة، ذلك الذي رفع شـعارا جميلا هو: 'الإنسان كائن ثقافي'"[2].

ومـن جهـة أخرى، لا أنكـر أنني عندما أترجـم، أحاول التحلي بأعلى نسـبة من اليقظة؛ خشـية تمرير فكر مسـموم يمس هويتي الثقافية والدينية من حيث لا أعلم. وسـأكون خائنـا لهاته الهويـة إذا كنـت أدرك جناية مضمـون النص عليهـا، ولم أقم خلال ترجمتي بأي محاولة تقويمية، تضع حدا لهاته الصورة السلبية النمطية في شكل هوامش أو مقدمـة تصحيحية قبل الـشروع في عملية الترجمة. إن الترجمة مسـؤولية

(1) يذكـر ليفيفـير جرأة فيتسـجرالد في التصرف والحرية في إعـادة كتابة النص، ضمن رسـالة بعث بها إلى صديقـه إي كاول، منتقـدًا هاتـه الجـرأة بالقـول: "ما كان لفيتسـجرالد أن يتمتع بتلـك الحرية لو كان يتعامل مع الأدباء اليونانيين والرومانيين القدماء، ولا لأنهم يمثلون ثقافة أكثر تقدما فحسـب، بـل أيضـا لأن هنـاك المئات من الخبراء ممن سـيتحققون مـن ترجمته" (نقلا عن مقـال د. محمد فرغل "التصرف الأيديولوجي في الترجمة: مصطلحا ومفهوما")، انظر:
A. Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Frame* (London, New York: Routledge, 1992).

(2) عبد السـلام المسـدي، "الكائن الثقافي"، دبي الثقافية، العدد 126 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2015)، ص 51.

جسـيمة ومطارحة فكرية تتطلب رباطة الجـأش، وعدم المحاباة أو المتاجرة بقيم أمة لهـا جذور حضارية، يسـتحيل اجتثاثها. ومن عجز عن المواجهة الفكرية خشـية أن تعطـل مصالحُـه، أو بغيـة الحصول عـلى فتات من الآخـر، فليمتهن عمـلا آخر غير الترجمـة، ولا يختبـئ وراء العبارة المضللـة أحيانا: "ناقل الكفر ليـس بكافر"، بل إن ناقـل الكفـر كافـر إذا لم يدفع عن نفسـه اتهامات مغرضـة تنال من عرضـه، ودينه، ومقدرات تراثه الثقافي.

خاتمة

وفي الختـام، لا بـد من التفكير في السـبل الناجعة للنهوض بها أسـميته بـ "ترجمة اللاعنف"، تكون قادرة على تأسيس حوار جاد وبناء بين الذات والآخر، بعيدا عن خطاب التَّسَيُّد، أو خطابِ المؤامرة؛ إن نضجت هاته الفكرة في أذهاننا، فسننجح - لا محالة - في إعادة بناء الثقة المفقودة بين الثقافات، وسيحصل تثاقف و"تحاضر"[1] (accivilisation) بتعبير المؤرخ الأمريكي الشـهير بـروس مازليش (Bruce Mazlish)، طـال انتظارهمـا. ولعل الجهودَ التـي يبذلها منتـدى العلاقات العربيـة والدولية من تنظيم للندوات واللقاءات العلمية في مجال الترجمة والمثاقفة، ومبادرة تأسيس جائزة الشـيخ حمد للترجمة والتفاهـم الدولي بقطر، خطواتٌ مهمةٌ تُعبِّـد الطريق نحو بلوغ هذا المسعى النبيل.

---

(1) بـروس مازليـش، الحضـارة ومضامينها، ترجمة أ. د. عبد النور خراقي، سلسـلة عـالم المعرفة، العدد 412 (مايو 2014).

تحقيق وترجمة الوثائق العثمانية إلى اللغة العربية

فاضل بيات

تمهيد

كان انتشار الإسلام بين الأتراك فاتحة عهد جديد في حياتهم الثقافية والاجتماعية، وقد تأثروا تأثراً كبيراً بالثقافة العربية الإسلامية حتى أخذوا يبتعدون شيئاً فشيئاً عن ثقافتهم القومية. وكان لتبنيهم الحروف العربية في كتابة اللغة التركية[1] أبرز الأثر في دخول الكثير من المفردات والتراكيب اللغوية العربية والفارسية إلى اللغة التركية، وكان قسم من هذه المفردات عبارة عن مصطلحات وتعابير وألفاظ متعلقة بالعلوم الإسلامية التي اقتضت الضرورة معرفتها من قبل الأتراك بعد قبولهم الإسلام ديناً لهم. أما القسم الأكبر من الألفاظ العربية والفارسية الدخيلة إلى اللغة التركية فهي تلك الألفاظ التي تبنتها الطبقة العليا المثقفة رغم وجود الكثير من مرادفات هذه

(1) استخدم الأتراك في كتابة لغتهم حروفا هجائية مختلفة وفق البيئات التي احتكوا بها؛ إذ استخدموا الحروف الهجائية الأورخونية، والصغدية، والأويغورية، والمانوية، والبراهمية، والعربية، والسريانية، والأرمنية، والرومية، واللاتينية، والسلافية، وغيرها. إلا أن أربعة من هذه الحروف استخدمت على نحو واسع من قبل الأتراك، واتخذت وضع الحروف الهجائية القومية العامة لهم. وهي الحروف الأورخونية، والأويغورية، والعربية، واللاتينية. ومن الممكن إضافة الحروف الكريلية التي فرض على الأتراك استخدامها في الجمهوريات التركية الواقعة في آسيا الوسطى، والتي كانت تابعة للاتحاد السوفييتي.

الألفـاظ في اللغـة التركية، وقد أدى هـذا الأمر إلى تكوين لغـة كتابة خاصة، تميزت بابتعادها شيئاً فشيئاً عن لغة العوام، وأدت بالتالي إلى ولادة اللغة العثمانية.

لم تبـق اللغـة العثمانيـة عـلى حالتهـا الأولى بل امتـدت إليها يـد التطـور، وطبقاً لتأثرها باللغة العربية والفارسية انقسمت إلى ثلاثة أدوار تاريخية، ففي الدور الأول والـذي يسـمى "تركية الأناضول القديمـة"، كانت اللغة التركيـة خالية إلى حد ما، من المؤثـرات الخارجية. وبعد القرن الخامس عشر دخلت مفردات وتراكيب عربية وفارسية في اللغة التركية على نحو واسع.

وكان اسـتخدام أوزان العروض العربي في الشـعر التركي سبباً في إلزام الشعراء البحث عن ألفاظ عربية لاسـتخدامها في شـعرهم، وأدى إلى أن تحتل هذه الألفاظ مكانـاً واسـعاً في اللغة التركيـة، وكان عددها يزداد يوماً بعد يـوم، حتى نجد بعض النصـوص التركيـة العائدة إلى القرن السـابع عشر لا تتضمن مـن اللغة التركية غير عدد من الأفعال والظروف، بل إن هذه العناصر ضاعت بين العناصر الجديدة التي دخلـت إلى اللغـة التركية، حتى أصبحت اللغة غير مفهومة من قبل سـواد الشـعب بعد أن اتخذت ماهية لغة فئة معينة.

وعلى الرغم من المحاولات التي جرت لإعادة اللغة التركية إلى سابق عهدها أي توحيد لغة التحدث مع لغة الكتابة وذلك في عهد التنظيمات أي بعد سـنة 1839م، إلا أن أكثرهـا بـاءت بالفشـل؛ إذ إن إزالـة العنـاصر الدخيلة لم تكن أمراً سـهلاً ولم تنجح إلا بعد إعلان الدسـتور العثماني الثاني في سـنة 1908م، ففي عهد التنظيمات وما بعده، برزت إلى الوجود مسألة إيجاد مرادفات للمفاهيم الجديدة، وبخاصة بعد أن توجهـت الدولة العثمانيـة نحو الغرب لتحديث مؤسسـاتها الاجتماعية والثقافية والعلميـة، وعـلى الرغـم من هذا فـإن اللغـة العربية ظلـت المعين الـذي لا ينضب لاشـتقاق المصطلحات العلميـة لتقابل المفاهيم الجيدة، والتـي دخل الكثير منها إلى لغة التحدث[1].

---

(1) Fjaruk Timurtas: Turkcecilik Ceryaninin Tarihi, Türk Dünyasi ... C. 2, S 56 ve devami.

التراث الحضاري العثماني

من المعروف أن التراث الحضاري المكتوب الذي خلّفه العثمانيون لا حدّ ولا حصر له، وبضمنه الآلاف من المصادر والملايين من الوثائق. وهذا التراث المكتوب يمكن تقسيمه من حيث ما وصلنا منه إلينا إلى قسمين:

التراث المطبوع الذي تمّ طبعه في المطابع العثمانية.

التراث المخطوط الذي وصلنا إما ككتب أو سجلات مخطوطة أو وثائق مفردة، تشكل مخلفات دوائر الدولة العثمانية معظمها.

والمعروف أن الحروف العربية استمرت في كتابة اللغة التركية في تركيا حتى سنة 1928م؛ إذ تمّ التحول إلى الحروف اللاتينية. ورافقت هذا التحول عملية تنقية اللغة التركية المتمثلة بترك المفردات الدخيلة وإيجاد بدائل لها بطريقة الاشتقاق من جذور تركية، وترك التراكيب اللغوية غير التركية والتي اعتاد الكُتّاب والشعراء الأتراك استخدامها على مرّ مراحل التاريخ العثماني.

وعلى الرغم من أن هذه العملية كانت تصب في إعادة لغة الكتابة التركية إلى جوهرها الأصلي، فإنها أدت إلى انقطاع الجيل الجديد عن تراثهم الحضاري، لتصبح اللغة العثمانية لغة ميتة لا يتحدث بها أحد، الأمر الذي تطلب تحويل التراث العثماني المطبوع بحروف عربية إلى حروف لاتينية وهو أمر لا يمكن تحقيقه إلا بجهود استثنائية وفي مدة زمنية لا يمكن تحديدها.

المشكلات التي يواجهها المتعاملون مع التراث العثماني المخطوط

من المعروف أن معظم ما وصلنا من التراث العثماني، وبخاصة الوثائق الرسمية وغير الرسمية؛ هو مخطوط لم يطبع منه إلا القليل، ويعاني المتعاملون معه وبضمنهم المترجمون من مشكلات مختلفة، من الممكن جمعها في محورين:

مشكلات إملائية.

مشكلات لغوية.

وفي ما يتعلق بالمشكلات الإملائية فالمعروف أن العثمانيين استخدموا خطوطا عربية مختلفة في الكتابة، كلاً بحسب نوعه، أي استخدموا خطاً خاصاً في كل نوع من أنواع الوثائق، كالفرمان، والحكم السلطاني، والخط الهمايوني، والبرات، والخطاب السلطاني، والتلخيص، والتقرير، والتذكرة، واللائحة، والرخصة، والشهادة، والمعاهدة، والحجة، والوقفية، والسجل الشرعي... إلخ.

وأكثر الخطوط استخداما عند العثمانيين هي: خط السياقة، والنسخ، والرقعة، والجلي، والديواني، والثلث... إلخ.

التصرف برسم الحروف

ولكن لا يمكن الجزم أن كل الكتَاب كانوا يتقيّدون بشروط الخط، إذ نراهم يتصرفون بكتابته، بل برسم الحروف أيضا حتى باتت الكلمات تبتعد عن صورتها الأصلية؛ مما أدى إلى صعوبة قراءة الكلمات.

وفي ما يتعلق بالحروف العربية؛ فقد غيّر الكُتّاب الأتراك رسم بعضها، على النحو الآتي (انظر الأشكال 1، 2، 3، 4، 5):

كتابة حرف النون المنفردة (ن) في اللغة العثمانية بشكل دائرة فوقها نقطة أي كالتاء المدورة بنقطة واحدة (ό)، وأحيانا تكون الدائرة من دون نقطة؛ الأمر الذي يصعب تمييزها عن الهاء أو التاء المربوطة.

كتابة حرف الدال (د) المستقلة بشكل قريب إلى الواو.

تجريد حرف الياء من النقطتين عند وروده في نهاية الكلمة؛ الأمر الذي يصعب تمييزه عن الألف المقصورة.

دمج الحروف المنفصلة بالحروف الأخرى كالواو مع النون، والراء مع التاء المربوطة، والدال مع التاء المربوطة، والألف مع اللام أو مع الدال أو مع النون.

تجريد الحروف المنقطة من النقاط وقد تكون الصفحة بكاملها مجردة من النقاط.

الشكل (1)

وثيقة عثمانية معظم كلماتها غير منقطة

الشكل (2)

وثيقة عثمانية معظم كلماتها غير منقطة

الشكل (3)

وثيقة عثمانية معظم كلماتها غير منقطة

الشكل (4)

	رضوان
	ذمي
	ذخيره
	زيد مجده
	ديوانه / إلى الديوان
	ذي القعدة
	زياده
	شهادت / شهادة
	كفره / كفار
	أهل فساد وشناعت
	رفاهيت (رفاهية) ولطمئنان
	دفتره / إلى الدفتر
	اطراف وجوانبه / إلى الأطراف والجوانب
	جمادى الآخر[ة]
	استخدام
	طرابلوس اسكله سنه / إلى مرفأ طرابلس
	إن شاء الله
	أهل اسلامه / إلى المسلمين

نماذج من الكلمات الواردة في دفاتر المهمة وكيفية كتابتها

الشكل (5)

حلبده	حلبده / في حلب
اهالی قدس شریف	أهالي قدس شريف / أهالي القدس الشريف
ردوس	ردوس / رودس
قانون	قانون
میری ده	ميري د.وه / جمل ميري
دخل وتجاوز	دخل وتجاوز / تدخل وتعدي
تعيين	تعيين
شحاده واسمعيل	شحاده واسمعيل
استانبول	استانبول
تذكره	تذكره
ذمتلرنده	ذمتلرنده / في ذمتهم
فرمان	فرمان
مزبوره ده	مزبوره ده / في المذكورة
دریاده	دزياده / في البحر
صحت وحقیقت	صحت وحقيقت
الخ	آخره / إلى آخر
مزرعه لر	مزرعه لر / مزارع
معجلا	معجلاً

نماذج من الكلمات الواردة في دفاتر المهمة وكيفية كتابتها

ولكل ما ذكرناه؛ فإن قراءة التراث العثماني المخطوط ليست بالأمر الهيّن، بل تحتاج إلى الصبر والأناة بعد التزوّد بكل ما يحتاجه هذا التراث من المعرفة والكفاءة. وإذا كنا نتمكن من قراءة لفظة معينة خاضعة للتأويل معتمدين على سياق الجملة، فإن هذا الأمر لا ينطبق على أسماء الأشخاص والأماكن. وقد أشرت إلى هذا الأمر في كتابي **المؤسسات التعليمية في المشرق العربي العثماني**، وقدمت، كمثال، إحدى البلدات اليمنية وهي تريم؛ إذ وجدت أن قراءة هذا الاسم تحتمل خمسة وأربعين شكلا، بعد أن غيّرت أماكن النقاط فوق الحروف المنقطة وتحتها، على الوجه الآتي:

يريم، يزيم، يزبم، يربم، يرتم، يرنم، يزتم، يرثم، يزثم

بريم، بزيم، بزبم، بربم، برتم، برنم، بزتم، برثم، بزثم

نريم، نزيم، نزبم، نربم، نرتم، نرنم، نزتم، نرثم، نزثم

تريم، تزيم، تزبم، تربم، ترتم، ترنم، تزتم، ترثم، تزثم

ثريم، ثزيم، ثزبم، ثربم، ثرتم، ثرنم، ثزتم، ثرثم، ثزثم

المشكلات اللغوية

وهي مشكلات لغوية كثيرة يعاني منها المتعاملون مع التراث العثماني المخطوط، ومنهم المترجمون، وهي تحول دون فهمهم الأفكار الواردة في النص، أو تعرضهم إلى الخروج من هذه الأفكار إلى أفكار أخرى لا تمت بصلة معها.

وتولدت هذه المشكلات من دخول العناصر الدخيلة إلى اللغة التركية. والمعروف أن سيلا هائلا من الكلمات غير التركية، وبالدرجة الأولى المفردات العربية والفارسية، أخذت طريقها بمرور الزمن إلى الجملة التركية، حتى أصبحت تغطي الكلمات التركية. وعلى الرغم من وجود ما يقابل هذه الكلمات في اللغة التركية أو بالإمكان اشتقاقها من جذور تركية، فإن الأتراك آثروا، عند الحاجة إلى

كلمة جديدة، اشتقاقها من جذور عربية وفارسية، واستحدثوا بذلك كلمات عربية أو فارسية جديدة غير موجودة في الأصل في هاتين اللغتين.

وينبغي أن نشيد هنا بدور العلماء الأتراك في هذا الصدد، وبخاصة في مجال اشتقاق المفردات الجديدة من جذور عربية؛ إذ قاموا باشتقاق مصطلحات مختلفة من جذور عربية، لا زال معظمها مستخدماً في حياتنا اليومية، غير أن الأتراك بالغوا مبالغة كبيرة في هذا الخصوص، بعد أن اشتقوا ألفاظاً كثيرة من جذور عربية، وهي لا تتماشى مع الأوزان العربية، أو استعملوها في غير معانيها المعروفة في اللغة العربية. والكلمات الجديدة التي كان العثمانيون يقومون باشتقاقها من الجذور العربية، كانت تأخذ طريقها إلى كتابات الأدباء والعلماء العرب، والكثير منهم استعملها من دون أن يدري أن أعداداً هائلة منها لا تمت إلى العربية بصلة غير شكلها العربي، كما أن قسماً منهم استخدمها انطلاقاً من الضرورات الحضارية، وأن اللغة – أي لغة كانت – ينبغي أن تواكب العصر، وتستجيب للمصطلحات الجديدة التي تتولد نتيجة للتعقيدات الحضارية في مختلف ميادينها. وعلى الرغم من أن الكثير من الكتاب كان يتقبل الألفاظ الجديدة برحابة صدر، فإن قسماً منهم كان يعترض عليها اعتراضاً شديداً، ويعدها خروجاً على اللغة، وهذا ما نجده في موقف الشاعر العربي معروف الرصافي الذي ألف كتاباً بهذا الصدد سماه دفع الهجنة في ارتضاخ اللكنة.

والحقيقة أن المفردات العربية المستخدمة في اللغة العثمانية، ولا سيما المستعملة بغير معناها المعجمي، وكذلك المستخدمة منها كمصطلحات؛ أصبحت بمنزلة لغز محير، يُوقع الكثير من الباحثين والمترجمين، ولا سيما الذين لا يلمّون بالمصطلحات العثمانية، في أخطاء. وأدرج هنا بعض الأمثلة:

"بو كوي تحرير ايديلدي".

معناها: تمّ تحرير هذه القرية.

ويفهم القارئ من هذه الجملة أن هذه القرية كانت محتلة وتمّ تحريرها، في حين أن كلمة تحرير هنا تعني:

"مسح الأراضي وإحصاء السكان لتقرير الضرائب"، وشتّان بين المعنيين.

وهناك كلمات أخرى:

"جهات أو وظيفة": وهي المخصصات المالية التي يتلقاها الفقراء من موارد الأوقاف، وتقابل معنى الوظيفة أيضا.

"مرتزقة": أصحاب العلوفات أي المرتبات، أو متلقّو المعونات من الأوقاف.

"مؤيدة": عقوبة.

"اقتصادي مؤيدة": عقوبة اقتصادية.

"ذخيرة": مواد غذائية.

"تركة": حبوب، غلال.

"عمارت": دار الطعام المخصصة لتقديم الطعام مجانا لطلبة العلم والفقراء وأبناء السبيل، وذلك من قبل مؤسسة وقفية.

"بلعيات وكتميات": اختلاس.

"مواجب": ما يُدفع للجنود من مرتبات وتسمى كذلك "علوفة".

"عوارض": الضرائب التي تفرضها الدولة عندما تعاني من أزمة مالية أو تعجز عن تغطية نفقات عارضة كنفقات الحرب.

"زعامت": الإقطاع الذي يتراوح ريعه بين 20 ألفا إلى أقل من مئة ألف آقجة، ويسمى المتصرف فيها "زعيم".

"رعايا": مواطنو الدولة المسلمون وغير المسلمين، ممن يقومون بنشاط اقتصادي، ويخضعون لأداء الضرائب، ولا تدخل الطبقة العسكرية ضمنهم.

"خانة": بيت، أو سكان البيت الذين يشكلون وحدة ضريبية.

"نامـوس": ومعناهـا في العربيـة الشريعة، ولكن الأتراك اسـتخدموها بمعنى العرض والعفة والشرف.

وتضـم اللغـة العثمانيـة ألفاظا تركيـة يكون لها مدلـول خاص عند اسـتخدامها مصطلحا، مثل:

"يوك": حِمل كحمل بعير، واستخدمت في النظام المالي العثماني مصطلحا للدلالة على رقم مئة ألف.

"كَسَـه": كيس، ولكنها اسـتخدمت في النظام المالي العثماني مصطلحا للدلالة على رقم خمسين ألفًا.

التراكيب والقواعد اللغوية الدخيلة

وهـي تراكيب دخلت من اللغتين العربية والفارسـية، عـلى الرغم من وجود ما يقابلهـا في اللغة التركيـة، وتنحصر معظم هذه التراكيب في الإضافات الاسـمية أو استخدام الصفات مع الأسماء، مثل:

"أمور مهمة": (الأمور المهمة) وتقابلها في التركية "اونملي مسأله لر أو ايشلر" واسـتخدمت (مهمة) هنا صفة ألحقت بالاسـم الموصوف (أمور) في حين أن الصفة في اللغة التركية تسبق الموصوف.

"مجلس وكلاء": وينبغي أن تكون العبارة (وكلا مجلسي) أي "مجلس الوزراء".

"هيئت عمومية": گنه لـ هيئت (قورول) = "الهيئة العامة".

"أمير حج": (حج اميري) = "أمير الحج".

"نرخ روزي": (گونلك فيات) = "السعر اليومي".

وفضلا عن هذه التراكيب اللغوية؛ فقد اسـتخدمت كذلك قواعد لغوية دخيلة، منها – على سبيل المثال – الجمع على الطريقتين العربية والفارسية:

حاضرون: الحضور.

مجلس المبعوثان: مجلس المبعوثين.

أولاد: بمعنى ولد.

وفي ما يتعلق بأسلوب الكتابة العثمانية وعلى وجه الخصوص الوثائق المخطوطة، فإنه يغلب عليه الإطناب، ولا تستخدم فيها علامات الترقيم وأصول الفقرات، وقد تكون الوثيقة المتكونة من عدة صفحات جملة واحدة. ومما يشكل صعوبة بالنسبة إلى المتعاملين العرب مع هذه الوثائق؛ أن تركيب الجملة في العثمانية على عكس تركيب الجملة العربية، فالفعل أو الخبر يأتي دائما في نهاية الجملة، كما أن علامات النفي تأتي في العثمانية على شكل لواحق تُلحق بالخبر في نهاية الجملة العثمانية.

خاتمة

يستدل من كل ما ذكرناه على أن التعامل مع اللغة العثمانية - بما فيه الترجمة منها إلى اللغات الأخرى - يتطلب الإلمام باللغتين العربية والفارسية، فضلا عن إجادة اللغة التركية، وكذلك معرفة مدلول المصطلحات في اللغة العثمانية، وليس في اللغة العربية، في حالة كون المصطلح ذا أصول عربية. وأخيرا لا نبالغ إذا قلنا:

إن قراءة النص العثماني المكتوب فن، وفهمها فن، وترجمتها فن.

مشكلات ترجمة النصوص التاريخية من التركية إلى العربية
الوثائق التركية العثمانية نموذجًا

أحمد عبد الله نجم

مقدمة

لا شك في أن اللغة والتاريخ أمران متلازمان يكمل أحدهما الآخر؛ فلا يمكن التفكير في وجود لغة ليس لها تاريخ، أو وجود تاريخ ليس له لغة. وقد تأكدت تلك العلاقة بعد اختراع الكتابة التي تُعَدُّ واحدةً من أهم التطورات التي شهدها تاريخ الإنسانية. ذلك أن اللغة التي تبدّت من خلال نصوص مكتوبة، قد أصبحت بمنزلة الحافظة لهذا التاريخ، الناقلة له عبر السنين، المخبرة عمّا كان فيه من أحداث ومواقف.

ومن هذا المنطلق، أصبح التراث الضخم الذي تركه الأقدمون من النصوص التاريخية التي أنتجتها الحضارة الإسلامية؛ يمثل أهمية كبيرة تتطلب منا حسن قراءته، والوقوف على دقائقه وفهمه جيّدًا؛ ليتاح لنا التعاطي معه والإفادة منه، في توسيع مدى إدراكنا لذواتنا، ومن ثَم تحسين قدرتنا على التعامل مع الآخر الذي نسعى للتواصل معه. ويتطلّب هذا الأمر منا معرفة اللغات التي كُتب بها ذلك التراث في الحضارة الإسلامية؛ لكي نتمكن من فهم مضامينه الفكرية والحضارية[1].

---

(1) قد يصعب في بعض الأحيان على القارئ العربي، فهم دلالات بعض العبارات التي وردت في نص تاريخي كتب بلغته الأم (اللغة العربية)، على الرغم من معرفته بألفاظ تلك العبارة. فمن ذلك تلك =

ومن هنا تأتي أهمية معرفة اللغة التركية العثمانية؛ ذلك أن تلك اللغة كانت إحدى اللغات الإسلامية المهمة التي أسهمت، جنبًا إلى جنب، مع العربية والفارسية في تشكيل الثقافة الإسلامية وصياغتها، وقد مثلت تلك اللغة رافدًا مهمًا من روافد حضارتنا وتراثنا الإسلامي؛ ما يجعل دراسة تاريخنا بمعزل عن المصادر والوثائق التي كُتبت بتلك اللغة إبان الحكم العثماني أمرًا صعبًا للغاية، إن لم يكن مستحيلًا.

وقد بلغت الوثائق التركية العثمانية حدًّا من الضخامة يجعلنا نقول بلا مبالغة: إن التراث الوثائقي العثماني هو أكبر تراث إنساني تقريبًا. لهذا، فمن الطبيعي أن يكون ذلك التراث واحدًا من أهم مصادر المعلومات والبحث في العالم وأوسعها[1]. ولهذا السبب تُعدّ الوثائق التركية التي يضمها الأرشيف العثماني التابع لرئاسة مجلس الوزراء، على سبيل المثال، والذي يبلغ مجموع وثائقه مئة وخمسين مليون وثيقة، تم تصنيف 50 ٪ منها أحد أهم المصادر التاريخية، ليس في دراسة تاريخ الدولة العثمانية وحدها؛ بل في دراسة تاريخ أكثر من ست وثلاثين دولة قامت على الأراضي التي كانت تابعة للدولة العثمانية، ومنها، بطبيعة الحال، الدول العربية التي يعدّ التاريخ العثماني تاريخًا مشتركًا لها، ولمدة أربعمئة سنة، في مختلف مناحي الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والصحية والاجتماعية؛ إذ إن إفادة مثل هذه الدول من مقتنيات الأرشيف العثماني من الوثائق يعدّ أساسيًا في توضيح جوانب عديدة من تاريخها المعاصر[2].

= العبارة التي وردت في سيرة ابن هشام على لسان وحشيٍّ في وصفه شجاعةَ حمزةَ رضي الله عنه في معركة أحد؛ إذ يقول: "خرجت أنظر حمزة وأتبصره حتى رأيته في عرض الناس مثل الجمل الأورق، يَهُدّ الناس بسيفه هدًّا، ما يقوم له شيء. فوالله إني لأتهيأ له أريده وأستتر منه بشجرة أو حجر ليدنو مني، إذ تقدمني إليه سباع بن عبد العزى، فلما رآه حمزة ضربه ضربة كأنما أخطأ رأسه". فالعبارة الأخيرة "كأنما أخطأ رأسه" قد توحي أن ضربة حمزة رضي الله عنه قد أخطأت رأس ذلك الرجل، وهي ليست كذلك؛ إذ إنه لو كان يريد ذلك المعنى لقال: فأخطأ رأسه، ولكنه قال: كأنما أخطأ رأسه، وهذا يعني أن تلك الضربة كانت قوية وسريعة على رأس الرجل؛ بحيث تبدو وهي تخترق ذلك الرأس كأنها تمر في الهواء قد أخطأت ذلك الرأس. فما أبعد الفرق بين المعنيين! وما أكبر الخطأ لو لم يفهم المعنى من يتصدى لترجمة مثل تلك العبارات. انظر: مختصر سيرة ابن هشام (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1997)، ج 1، ص 431.

(1) ادهام محمد حنش، الخط العربي في الوثائق العثمانية (عمّان: دار المناهج، 1998)، ص 136.

(2) سهيل صابان، دور الأرشيف العثماني في خدمة التراث العربي، محاضرة ألقيت في ملتقى الآداب بكلية الآداب جامعة الملك سعود، بتاريخ: 9/ 12/ 2006.

ولا يقتصر وجود الوثائق العثمانية على ذلك الأرشيف فحسب، بل إن هناك مجموعات وثائقية، تختلف من حيث العدد والأهمية في كلٍّ من مصر، والنمسا، وبلغاريا، وألمانيا، وفرنسا، والمجر، وبولندا، ورومانيا، وروسيا، وإيطاليا، والمملكة العربية السعودية، وإنكلترا، وغيرها من الدول. ولكن الأرشيف العثماني التابع لرئاسة مجلس الوزراء في تركيا؛ يبقى أكثرها أهمية من حيث عدد الوثائق وتنوعها وشمولها[1].

وقد تعددت أسماء الوثائق العثمانية وتنوعت؛ فالوثائق التي كانت تصدر عن السلطان تسمّى "خط شريف" أو "خط شريف عاليشان" أو "فرمان" أو "توقيع رفيع همايون". وما يصدر عن الصدور العظام من وثائق يسمى "منشور" أو "تلخيص" أو "حجة" أو "عرض" أو "تمسك". وما يقدمه الصدور العظام أو الدبلوماسيون الأجانب للسلطان يسمى "تقرير"[2].

مشكلات الوثائق العثمانية وخصائصها

وعلى الرغم من الأهمية البالغة للأرشيف العثماني، والوثائق التي يحويها عن تلك الفترة من تاريخ البلاد العربية تحت الحكم العثماني طوال أربعة قرون كاملة؛ فإنه لم يُبذَل جهد جاد للإفادة، على نحو حقيقي، من محتويات ذلك الأرشيف من الوثائق التركية العثمانية المختلفة. هناك عدّة أسباب لهذا العزوف عن الوثائق التركية العثمانية، منها - في رأينا - صعوبة اللغة التي كتبت بها تلك الوثائق؛ إذ إن لغة تلك الوثائق كانت لها خصائص/ مشكلات معينة، جعلتها تختلف عن لغة النثر الأدبي العثماني العادية.

---

(1) للوقوف على تفصيلات تلك المجموعات وأهميتها، انظر: الصفصافي أحمد المرسي، الوثائق العثمانية دراسة حول الشكل والمضمون (القاهرة: الرقي للتوزيع والنشر، 2004)، ص 37-80.

(2) أحمد فؤاد متولي، "الخصائص اللغوية في الوثائق العثمانية من بدايات الدولة العثمانية حتى أواخر القرن السابع عشر"، حوليات آداب عين شمس، مج 15 (1978)، ص 185.

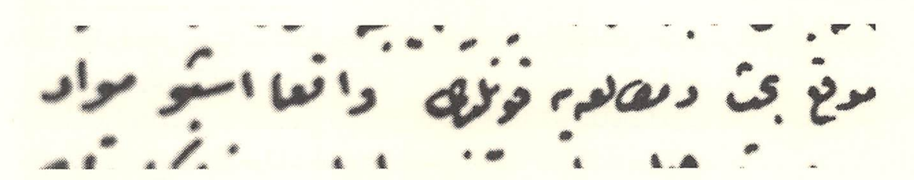
ومن هذه الخصائص / المشكلات:

عدم التماثل الحرفي واختلاف شكله من وثيقة لأخرى؛ إذ تحمل كل وثيقة سمات كاتبها ونسقه الخطي الذي كان يتبعه؛ ما يصعّب من مهمة قراءة الوثيقة، ومن ثم ترجمتها. ويمكن التغلب على هذا بكثرة التعود والمران على قراءة الوثيقة المراد ترجمتها، واتخاذ الأسطر الأولى كمفتاح لحل شفرات الحروف في بقية الوثيقة؛ بأن نتعرّف طريقةَ كتابة كاتب الوثيقة للحروف المختلفة، والإطار العام لنسقه الخطي ومفرداته الحرفية؛ ما يسهل معه قراءة الوثيقة على نحو صحيح، ومن ثم ترجمتها. فلاحقة المفعول فيه "ده" كانت تكتب في بعض الوثائق بشكلها العادي، وتكتب في بعضها الآخر على هذا النحو (د)، انظر الشكل (1).

الشكل (1)

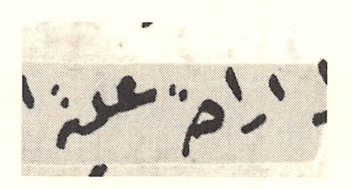
وكان حرف الطاء مع الألف (طا) يُكتب في بعض الوثائق بشكله العادي، ويكتب في بعضها الآخر على هذا النحو (ط)، انظر: الشكل (2).

الشكل (2)



كما تم استعمال النقطتين (:) فوق أحد الحروف بدلًا من الهمزة، كما هو موضح في الشكل (3).

الشكل (3)



وحرف الدال مع الواو (دو) كان يُكتب في بعض الوثائق بشكله العادي، ويكتب في بعضها الآخر على نحو أشبه ما يكون بحرف (ه) في الأبجدية العربية، انظر الشكل (4).

الشكل (4)

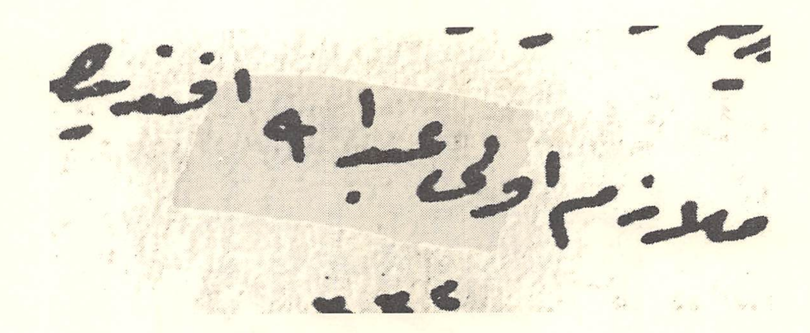


وجود بعض الاختصارات والإشارات الحرفية التي لا بد أن يكون مترجم الوثيقة على علم بها؛ حتى يتمكن من ترجمة الوثيقة ترجمة صحيحة. فعلى سبيل المثال، نجد أن حرف الجيم المقلوب الذي يأتي في صدر الوثيقة على هذا النحو قد استخدم للتعبير عن البسملة؛ ذاك أن الدولة العثمانية كانت تخشى، من منطلق ديني، أن يتم تدنيس لفظ الجلالة أثناء عملية تبادل الوثائق ونقلها، كأن يوضع شيء فوقها، لذا استبدلت بالبسملة هذه الإشارة الحرفية. انظر الشكل (5).

الشكل (5)

ومـن ذلـك أيضًا عدم كتابة لفظ الجلالة (الله) صريحًـا في تلك الوثائق، بل كانوا يكتبونه على هذا النحو(ا) انظر الشكل (6)، والشكل (7).

الشكل (6)



الشكل (7)

إن الدولة العثمانية اتبعت الدولة نظامًا حرفيًا في اختصار أسماء الشهور الهجرية، يتمثل باستبدال حرف واحد باسم الشهر؛ بحيث صارت الشهور العربية تكتب في بعض الوثائق على النحو التالي:

م= محرم	ر= بيع آخر	ب= رجب	ل= شوال
ص= صفر	ج1= جمادى أول	ش= شعبان	ذ1= ذى القعدة
ر1= ربيع أول	ج= جمادى الآخر	ن= رمضان	ذ= ذى الحجة

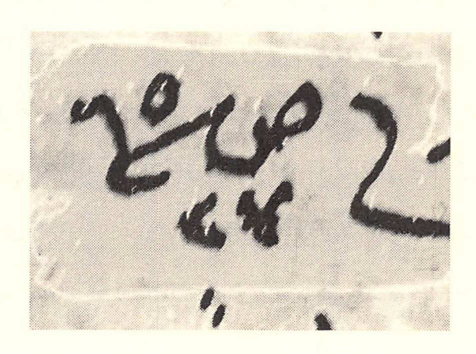
مثال ذلك تلك الوثيقة التي ختمت بهذا التاريخ في 11 ن 1216هـ – انظر الشكل (8) –، يعني هذا أن تلك الوثيقة مؤرخة في 11 رمضان 1216ه.

الشكل (8)



وكذلك تلك الوثيقة التي ختمت بهذا التاريخ في 27 ص 1295هـ – انظر الشكل (9) –، ويعني هذا أن تلك الوثيقة مؤرخة في 27 صفر عام 1295هـ. ويؤدي الجهل بهذه الاختصارات إلى عدم تمكن المترجم من حل شفرات الوثيقة وترجمتها على نحو دقيق.

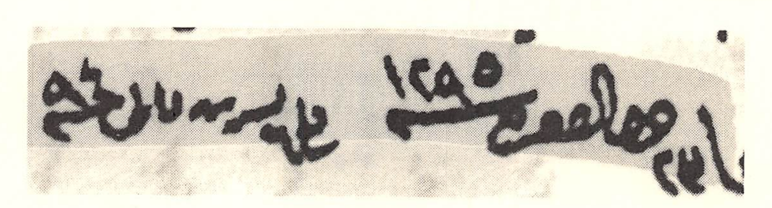
الشكل (9)



مشكلة تأريخ الوثيقة، وتتمثل تلك المشكلة بوجود تاريخين في أغلب الوثائق. لذا، يجد الباحث أو المترجم نفسه أمام مشكلة، إذ لا يدري عن ماذا تعبر تلك التواريخ، فيحار في تحديد تاريخ كتابة تلك الوثيقة؛ ذلك أن الدولة العثمانية كانت تستعمل نوعين من التقاويم حتى بدايات القرن العشرين، هما: الهجري والرومي. وكان التقويم الهجري هو التقويم الرسمي في الدولة العثمانية حتى عام 1088هـ الموافق 1677م. وفي ذلك العام أوجد العثمانيون التقويم الرومي أو التقويم الشمسي العثماني الذي يتخذ الشمس أساسًا له مثل التقويم الغريغوري الغربي، وذلك لتنظيم قيود الدولة المالية، وتلافي المشكلة التي كانت تنشأ من الاختلاف بين السنة الميلادية والسنة الهجرية الذي كان يبلغ أحد عشر يومًا، هي الفرق بين عدد أيام السنة الميلادية (365 يومًا)، وعدد أيام السنة الهجرية (354 يومًا). ويعني هذا أن كل 33 سنة شمسية تساوي 34 سنة قمرية، فكانت الدولة العثمانية - والحالة هذه - تدفع لموظّفيها رواتب 34 سنة كاملة، في حين كانت هي تَستوفي واردات 33 سنة فقط، ويكون في ذلك - كما لا يَخفى - ضرر فاحش ببيت المال. بناء على هذا؛ قررت الدولة العثمانية في العصور الأخيرة اتّخاذ نوع من التقويم الشمسي، سُمّي بالتقويم الرومي. وكان الشهر الأول في هذا التقويم هو شهر مارت (مارس) وأصبحت شهور هذا التقويم على النحو التالي: مارت، نيسان، مايس، حزيران، تموز، أغسطس، أيلول، تشرين الأول، تشرين الثاني، كانون الأول، كانون الثاني، شباط. وظلت الدولة العثمانية تستخدم ذلك التقويم كتقويم للسنين المالية إلى جانب التقويم الهجري كتقويم رسمي للدولة حتى عام 1839م/ 1255هـ عندما قررت الدولة استخدام التقويم الرومي كتقويم للدولة في سائر أعمال الدولة الرسمية والمالية، وعُدَّ يوم الجمعة 1 مارت الموافق 13 آذار/ مارس 1840م، هو بداية التقويم الرومي، وظل هذا التقويم هو المعمول به وحده في سائر أعمال الدولة الرسمية والمالية حتى عام 1917م[1]. انظر الشكل (10).

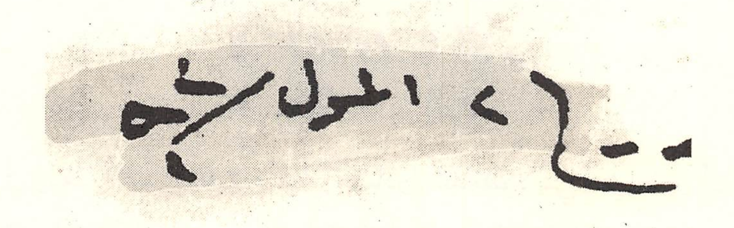
(1) A. Necati Akgür, "Takvim mad," *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39 cilt (Ankara, 2010), S. 487.

الشكل (10)



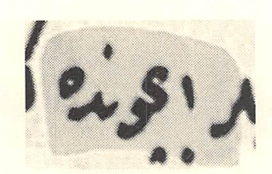
إضافة إلى أن كتابة التاريخ على نحو منفرد قد يخدع غير المتخصص؛ ذلك أن تشابه بعض أسماء الشهور في التقويمين الرومي والميلادي، وعدم ذكر التاريخ كاملًا في أغلب الأحيان؛ قد يسبب خلطًا لدى من يقوم بالترجمة. مثال ذلك هذا التاريخ الذي ورد في إحدى الوثائق على النحو التالي "2 أيلول 92"، فقد يظن من يطالع هذه الوثيقة أن تاريخها هو 2 أيلول/ سبتمبر 1892م، وهذا غير صحيح؛ إذ أن الدولة العثمانية لم تستعمل التقويم الغربي الغريغوري حتى عام 1917م، عندما بدأت الدولة في استعماله إلى جانب التقويم الهجري والرومي. وهذا يعني أن التاريخ الصحيح لهذه الوثيقة هو 2 أيلول 1292 رومي. انظر الشكل (11).

الشكل (11)



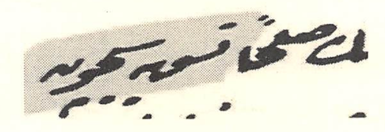
ومن المشكلات تعدد الشكل الإملائي للكلمة الواحدة؛ ما قد يدفع المترجم إلى البحث عن شكل الكلمة الجديد الذي ربما لا يكون له وجود في القواميس المختلفة، للوقوف على معناه. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد في إحدى الوثائق كلمة "إيچونده" في حين أن الشكل الإملائي لهذه الكلمة هو "ايچنده". انظر الشكل (12).

الشكل (12)

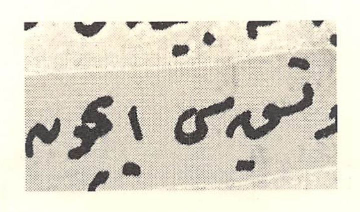


وفي وثيقة أخرى، نجد كلمة "تسـويه سـيچون"، في حين أن الشـكل الإملائي الأكثر تداولًا لهذه الكلمة هو "تسـويه سي ايچون"، وقد ورد هذا الشـكل في نفس الوثيقة. انظر الشكل (13)، والشكل (14).

الشكل (13)

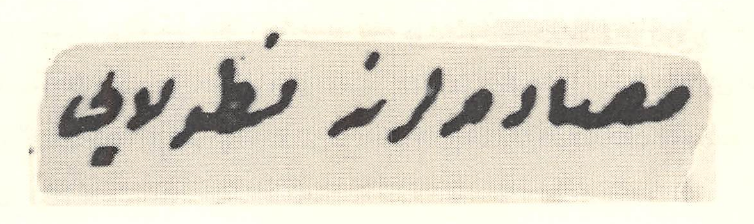


الشكل (14)



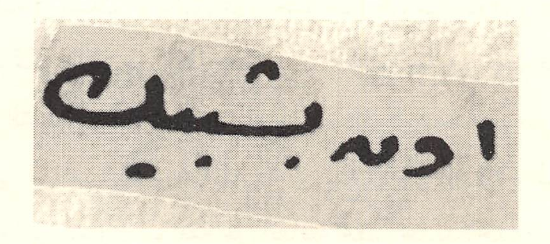
وفي وثيقـة أخـرى نجـد كلمـة "مصادرلرنـد نطولايـي"، في حـين أن الشـكل الإملائي لهذه الكلمة هو "مصادرلرندن طولايي". انظر الشكل (15).

الشكل (15)



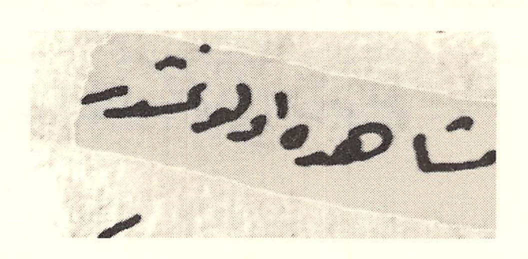
وردت، كذلـك، كلمـة "اون بشـبيك" في إحـدى الوثائق على مـا هو موضح في الشكل (16)، في حين أن الشكل الإملائي لهذه الكلمة هو "اون بش بيك".

الشكل (16)



ومن الأمثلة كلمة "اولونمشـدر" بدلًا من "اولنمشدر"، وهو الشكل الإملائي المتعارف عليه لهذه الكلمة. انظر الشكل (17).

الشكل (17)



اختـلاف معاني بعـض الكلمات العربية التي دخلت التركيـة عن معناها الأصلي في العربيـة، ويتطلـب هذا دقة من المترجم، حتى لا يتوهم أن الكلمة لها المعنى الذي في العربيـة نفسـه، فتكـون الترجمة أبعد ما تكـون عن الصـواب. والأمثلة على ذلك كثيرة، مثل كلمة "انحصار" التي تغير معناها في اللغة التركية إلى "احتكار". وكلمة "العلوفـة" التـي تغير معناها إلى "رواتـب الجند". وكلمة "مخـدرات" التي تعني "النساء العفيفات". وكلمة "حصار" التي تغير معناها في اللغة التركية إلى "حصن أو قلعـة"، وكلمـة "لواء" التي تعني في العربية "علَـم" أو "راية"، وأصبحت تعني في التركيـة "المنطقـة الإدارية"، وكلمة "مأمور" التي تغير معناها في اللغة التركية إلى "موظف"، وكلمة "مسافر" التي تغير معناها في اللغة التركية إلى "ضيف"، وكلمة

"سفر" التي تغير معناها في اللغة التركية إلى "معركة أو حملة عسكرية"، وكلمة "رقابة" التي تغير معناها في اللغة التركية إلى "منافسة ومسابقة"، إلى غير ذلك من الكلمات العربية الكثيرة التي دخلت اللغة التركية وتغير معناها.

طول الجملة في تلك الوثائق على نحو مفرط، من دون وجود فواصل أو علامات ترقيم تمكن الدارس والمترجم من ترجمة الوثيقة على نحو صحيح، إلا بعد إمعان النظر والتدقيق والتدريب. مثال ذلك تلك الوثيقة الصادرة عن قلم دائرة الصدارة العظمى (رئاسة الوزراء) بتاريخ 2 ربيع الآخر 1332ه الموافق 15 شباط 1329 رومي، والتي تتناول الموافقة على اتفاقية تخص تحديد الحدود بين ولاية اليمن والنواحي التسع، والتي وقِّعت بين الدولة العثمانية وحكومة إنكلترا، نجد أن أول أفعال تلك الوثيقة يقابلنا في السطر الثالث منها، ثم سارت الوثيقة حتى نهايتها على ذلك المنوال من طول الجمل. وكان السبيل الوحيد لترجمتها هو الاعتماد - كما فعلنا - على صيغ الربط في اللغة التركية، كالصيغة العطفية، والصيغة الحالية، وصيغة الصلة، واسم الفاعل التي تمتلئ بها الوثيقة، وذلك بالوقوف عندها، واستخدامها كبدايات للجمل. وفي الشكل (18) نص الوثيقة وترجمتها.

الشكل (18)

ترجمة الوثيقة

إلى الجناب العالي لنظارة الخارجية الجليلة

ردًا على المذكرة عالية القدر رقم 1214 بتاريخ 12 شباط 1329 رومي؛ فإنه بناء على البرتوكولات والخرائط التي تم تنظيمها وتوقيعها بين الدولة العثمانية وإنكلترا في أعوام 1903، 1904، 1905م بشأن خط الحدود بين ولاية اليمن والنواحي التسع الذي يمتد من نقطة الانتهاء من خليج عجير إلى الجنوب في موقع "الرباع الخالي"، فقد صدرت الإرادة السنية من لدن الجناب السلطاني بقرار مجلس الوكلاء بخصوص إعطاء الإذن لحقي باشا الصدر الأسبق الموجود في لندن بتوقيع الاتفاقية التي تم تنظيمها بينه وبين السير "إدوار غره ي" بشأن تمديد هذا الخط الموهوم 45 درجة في اتجاه الشمال الشرقي إلى الصحراء. ومرسلٌ طيَّه إلى مقامكم السامي صورة موثقة للإرادة السنية الصادرة بهذا الشأن، للعمل بمقتضى ما جاء بها.

خاتمة

وفي ختام هذه الورقة، يمكن القول إنه إن كانت مثل هذه الخصائص وغيرها في لغة الوثائق التركية، تشكل عائقًا أمام الدارسين والمترجمين يعوقهم عن التواصل والتعاطي مع تلك الوثائق، وتقلل من فرصة الإفادة منها على النحو الأمثل؛ فإن ذلك الأمر يمكن التغلب عليه لو توافرت النية والإرادة لدى من يتعرض لهذه الوثائق بالبحث أو الترجمة، في إطار جهد جماعي تتبناه مؤسسات ومراكز علمية، للحصول على تحقيق التواصل مع تلك الوثائق التركية العثمانية التي قد تصبح - عند ترجمتها والتعاطي معها - نافذة للمثاقفة، يمكننا أن نطل منها على الذات المتمثلة في تاريخنا الحديث، وعلى الدولة العثمانية بما تمثله من تجربة تاريخية فريدة، استطاعت أن تقدم نموذجًا في قبول الآخر والتعايش السلمي بين الثقافات المختلفة، وأن تشكل لوحة جدارية ضخمة من الفسيفساء العرقية والمذهبية التي شملتها حدود الدولة في نسيج واحد - على الرغم من كل التباين الذي يبدو ظاهرًا في مكونات تلك اللوحة - متوسلة في ذلك بالطرق السلمية لتحقيق هذا الأمر، من دون إكراه أو عنت، في عصر نحن أحوج ما نكون فيه إلى مثل هذه القيم والتجارب الإنسانية التي كادت أن تغيب عن عالمنا المعاصر.

الترجمة بين اللغتين الفارسية والعربية: إشكاليات ومقترحات

مصطفى أميدي

التمهيد

شكلت الترجمة من لغة إلى أخرى أنجع ما توصلت إليه البشرية من وسائل اتصال وأعمها فائدة، وكانت هي الوسيلة لأن تقف الغالبية في كل مجتمع على أحوال الأمم الأخرى وأنماط حياتها، وطرائق تفكيرها وأوضاعها الثقافية والأدبية.

تشكّل الترجمة جسراً للتواصل بين الشعوب، وتساهم في التعريف بثقافات الشعوب الأخرى وحضاراتها، ولذلك مورست الترجمة فى مختلف أنحاء العالم، وعلى مرّ الأزمنة.

للترجمة علاقة وثيقة جداً بمقولتين؛ مقولة التاريخ، ومقولة الثقافة، أما التاريخ فيمكن القول: إن الترجمة ازدهرت في العالم العربي الإسلامي في بغداد، حينما التقت الثقافة العربية الإسلامية مع الثقافة الفارسية والرومانية واليونانية.

أما الثقافة فقد أدّت حركة الترجمة دوراً مهماً وكبيراً فى بواكير الحضارة الإسلامية؛ للتعرف على الآثار العلمية والأدبية والثقافية، لسائر المجتمعات البشرية، وقطفت معرفتهم بالنصوص فوائد جمة (أحمد موسى، 2011).

لكـن عـلى الرغم من الأهميـة التى يعترف بها للترجمة على أوسـع نطـاق؛ فإنها لم تمنـع مـن إثارة أقوى الشـكوك حـول كفاية الترجمة فـى نقل كل ما فـى الأصل من خصائص وسـمات فكرية وثقافية وأدبية؛ إذ ليس من الممكن لأي إنسـان أن يحتفظ في لغـة غـير الأصل بكل مـا في العمل الأدبي مـن عواطف وصور ولفتـات تعبيرية وخصائص أسلوبية (حميد رضا زواره اى، 2010)، وهذا ما سأعمل على مناقشته، وطرح أبعاده فى هذا المقال؛ مركّزاً على الترجمة من الفارسـية إلى العربية؛ لما اتسمت به اللغتان من غناء في الأدب، وثراء في الثقافة، ولما بينهما من صلات وروابط متينة، عمّت كل جوانب الحضارة الإسلامية.

وسأشـير إلى بعض الإشـكاليات والعقبـات الموجودة في مسـيرة الترجمة، والتي تمنعها من تأدية مسـؤولياتها في مضمار مد الجسـور الثقافية؛ لتعميق أواصر الصداقة والأخوة بين الشعبين العربي والإيراني.

تعريف الترجمة

الترجمـة هـي عملية تحويـل فكرة الكاتـب أو القائـل ودافعها، من اللغـة الثانية إلـى لغة الأمّ أو اللغة الأولـى، مع الوعي بهذه الفكرة والدافـع، إلى جانب مراعاة الأمانة؛ بحيث يترك النص المترجم تأثيره في القارئ أو السامع، بنفس ما كان النص الرئيس (تأثير مماثل) (شمس آبادي، 2015).

أهمّية الترجمة والمترجم

يـرى البعض من الخـبراء أن المترجم موازٍ للمؤلف؛ لأن الترجمة، في النهاية، تعد عملية إنتاج مشترك بين المؤلف الأصلي والمترجم الذي يحيل هذا السياق الثقافي من لغتـه الأصلية إلى اللغة الأخرى التي يترجـم إليها في ثقافته هو، وهذه عملية معقدة جداً وصعبة في التأويل والتفسير.

مشاكل الترجمة من الفارسية إلى العربية والعكس

اختلاف المترادفات وكثرتها

إن كثرة المفردات العربية في الفارسية تخلق صعوبة بالغة لمن يتعلم هذه اللغة؛ إذ ينبغي لـه التعرف على كل هـذه المفردات العربية حتى لا يخطئ في استخدامها عند الكتابة بالفارسية أو عند الترجمة منها وإليها، ذلك أن الألفاظ العربية المستخدمة في الفارسية تخضع لبعض التغيير، ويجد المترجم صعوبة بالغة في هذا الصدد، وتصبح كثرة استخدام الألفاظ والتراكيب العربية في اللغة الفارسية مصدرا للوقوع في أخطاء جسيمة في الترجمة، إذا لم يكن المترجم على علم بكل دقائق استخدامها.

إن كل لغة تحمل فى طياتها العديد من المفردات التى تختلف فى معانيها اختلافاً طفيفاً؛ بحيث يسبّب أخطاء في الترجمة، ومنها:

الاختلاف فى معانى المترادفات؛ من حيث زيادة عنصر أو أكثر أو نقصه (مثل الاختلاف فى "النجوى" و"السر").

الاختلاف في الدلالات (مثل الاختلاف في "اللوم" و"التثريب").

الاختلاف في السياق (مثل الاختلاف فى ألفاظ الجسد والبدن والجسم والجثمان والجثة).

الاختلاف الذي يترتب على مراعاة المُتلقّي للترجمة (إذا كنت تترجم مقالا طبيا مثلاً لمختصين بالطب ولغير مختصين).

اختلاف التراكيب القواعدية للغات، وعدم وجود مقاييس واضحة لنقل التراكيب.

ترجمة الشعر وصعوباتها

إن ترجمة الشعر من الآداب الفارسية إلى العربية لم يأخذ اهتماماً كافياً، بوصفه من أصعب المغامرات التي يمكن أن تعترض المترجم، لاختلاف عبقريات اللغتين، وامتياز كل لغة عن الأخرى بخصائص وبصمات تكسبها خصوصيتها وتفردها.

نرى في كثير من الشعر الفارسي المترجم إلى الشعر العربي تنكرَه لأهم سماته، منها الموسيقى المتجلية في عنصري الوزن والقافية.

ومن الواضح أن الاحتفاظ بموسيقى الشعر شرطٌ يمكن الوفاء به بين اللغتين الفارسية والعربية؛ لأنهما تنتميان إلى تراث واحد، ومن ثم تشتركان في نظام عروضي واحد.

إن عدداً كبيراً من المترجمين يرى أن الشعر ينبغي أن يترجم شعراً، لأن الخصائص التي يتميز بها الشعر عن النثر هي مكونات أساسية في طبيعة النص الشعري، وليست مجرد إضافات للتحسين يمكن أن يستغني عنها. ومع ذلك؛ فإن إهمال هذه الخصائص الجوهرية من قبل المترجم؛ يعد إهمالاً لجزء جوهري من العمل الذي يترجمه. بل إن بعض هؤلاء الذين يصرون على ترجمة الشعر إلى شعر؛ لَيَذهب إلى مدى أبعد من هذا؛ فيشترط أن يبقي المترجم على الوزن ونظام القافية اللذين استخدمهما الشاعر.

غير أن مترجين آخرين رأوا أن الاحتفاظ بالوزن والقافية المستخدمَين في الأصل؛ أمر من الصعوبة بمكان، ويكفي - في رأيهم - أن تكون الترجمة شعرية أيّاً كان وزنها وقافيتها.

ويرى فريق ثالث من المترجمين جواز ترجمة الشعر إلى نثر. فالترجمة النثرية - في رأي هؤلاء - هي التي تستطيع أن تجمع بين الوفاء لروح العمل الأدبي وحرية الأسلوب، أما الترجمة الشعرية فكثيراً ما تضطر المترجم إلى تحريف الأفكار وتعديل

العبارات وتحوير الصور، وتكون النتيجة تزييف مقاصد الشعر في بعض الفقرات المهمة أحيانا (أحمد موسى، 2011).

إشكالية ترجمة النص الفارسي المعاصر

إن أهم الصعوبات التي تواجه ترجمة النص الفارسي المعاصر تنحصر في الكنايات والاستعارات التي إن ترجمت حرفيا لا تؤدي أي معنى، وغموض خلفيات النص، سواء الخلفيات التاريخية، أو خلفيات العادات والتقاليد الشعبية، أو أمثال لا تذكر بنصها الكامل، ولا تُعرف الحكايات التي وراءها.

الترجمة جسر شبه مهجور بين العرب والإيرانيين

إن عملية الترجمة بين الثقافتين العربية والفارسية، وعلى الرغم من الجهود الكبيرة المبذولة؛ لم تستطع - وإلى يومنا هذا - أن تقدم للقارئ العربي السياق العام في إيران، على الصعيد الفكري أو الأدبي أو الفني، وينطبق الشيء نفسه على حضور (تمثيل) الثقافة العربية في اللغة الفارسية.

لكنّ القارئ الإيراني تعرّف على الشعر العربي الحديث من خلال النقل والترجمة في نهاية الستينيات من القرن المنصرم. في تلك الآونة ظهرت ترجمات للشعراء الجدد، على مستوى الصحف والمجلات الإيرانية، وبخاصة تلك التي يروم القائمون عليها إبداء استيائهم من الأوضاع الجارية في مجتمعنا.

كانت القصيدة الملحمية في نهاية الستينيات، منتشرة ومنتعشة في مختلف أقطار العالم العربي آنذاك. على هذا الأساس؛ ترجمت قصائد لشعراء كانوا نجوماً متألقة في سماء القصيدة الملتهبة، مثل البياتي والفيتوري ومحمود درويش (حبيب كشاورز، 2010).

أما في إطار الترجمة الأدبية، فإن العقود الثلاثة الأخيرة شهدت اهتماما بما يعرف بأدب المقاومة، لذا نلاحظ أن الشعر الفلسطيني أخذ حصة الأسد في هذا المضمار.

مع ذلك فإن المقارنة في مجال ترجمة الأعمال الأدبية الحديثة، ستحسم هي الأخرى لصالح المترجمين الإيرانيين، فهناك عشرات الترجمات لقصيدة "أنشودة المطر" للشاعر بدر شاكر السياب، وهناك أيضا أعمال لجبران خليل جبران تجاوزت الطبعة الثلاثين، ونزار قباني ترجم من قبل أكثر من عشرة مترجمين، أما الترجمة من الفارسية إلى العربية فهي محدودة جدا بالمقارنة بالجانب الآخر.

من الجدير بالذكر أن حجم الترجمة من العربية إلى الفارسية أكبر بكثير من الترجمة من الفارسية إلى العربية، والسبب يعود إلى حيوية مجال الترجمة في إيران مقابل نظيره في العالم العربي، وهي ليست نقطة إيجابية إن نظرنا إلى حجم الكتب المترجمة من العربية مقارنة باللغات الأخرى، كما أن العديد من هذه الكتب تتعلق بقضايا دينية، وضمن نطاق التراث الفقهي المشترك. ويجب أن نعترف بأن حصة الأدب العربي لا تشكل أكثر من اثنين في المئة من نسبة ترجمة الآداب العالمية إلى الفارسية.

عدم اتجاه كثير من المترجمين المتميزين للعمل في ترجمة الفكر والأدب والعلوم

إن المتميزين من المترجمين يتجهون للسياحة والترجمة الفورية والشركات الأجنبية؛ من أجل الربح الوفير، ويتركون الصناعة الثقيلة، وهي ترجمة الفكر والأدب والعلوم، وإذا استمر هذا الحال فستحل بنا كارثة.

مشكلات الترجمات كلاسيكية

في المجال الكلاسيكي ذاته؛ لا بد من وضع ترجمة جديدة للعديد من المؤلفات الكلاسيكية. إن ترجمة العلامة عبد الوهاب عزام للشاهنامة هو جهد عظيم ولا شك، إلا أن لغة عزام لم تعد تساير اللغة الأدبية الراهنة، والأمر ذاته ينطبق على ترجمة أشعار حافظ شيرازي من قبل أمين الشورابي وعشرات الأمثلة الأخرى، تكمن المشكلة في عدم وجود مؤسسات داعمة لمشاريع من هذا القبيل، ودور النشر تركز على النتاج الأدبي الحديث.

إن قـراءة قصائـد لشـاعر مـن العصر الجاهـلي هو أمـر طبيعي، لا أحـد يطالب الأدباء العرب أن يعيدوا صياغة الأشـعار كي تتلاءم مع لغة العصر، هناك الشروح والتوضيحات وحسب، ولكن الأمر يختلف مع الترجمة، إذ ليس من المعقول أن نقرأ الترجمة العربية لقصائد شاعر إيراني بلغة شبه منقرضة.

هنـاك كثير من الأعمال الأدبية والفكريـة الكبرى التي لا تزال لم تنقل إلى العربية ويجدر أن تجد طريقها إلى هذه اللغة.

عدم وجود عمل مؤسساتي متكامل

بـصرف النظر عن جودة الترجمة أو عدمها، وعن إتقان المترجم للغة التي يترجم عنها أو مسـتواه المعرفي في الموضوع الذي يعالجه؛ تبقى المشـكلة الأساسـية في ترجمة الشعر هي عدم وجود عمل مؤسساتي متكامل يتكفل بهذه المهمة، ويتفادى الأخطاء الشـائعة، وكذلك عدم تكريس مسـاعي المترجمين في الطريـق الأصوب. وعلى هذا الأساس، تصدر الترجمات الشعرية على هذه الصورة:

يختار المترجم النص بنفسـه لأسباب شـخصية، وتختار دار النشر لأسباب ربحية نفعية.

وهكـذا، لا تأخذ الترجمـة الأدبية منحاها الصحيح أحياناً، فمثلاً يصدر لشـاعر عـدة ترجمات، لكن لا يصدر لشـاعر مهم آخر أي ترجمـة، ولهذا؛ لا تكتمل الصورة الشعرية العربية لدى القارئ.

ضعف الاهتمام بالأدب القصصي العربي

هنـاك أدلة متعددة على ضعف الاهتمام بالأدب القصصي العربي؛ ذاك أن الأدب القصـصي العـربي يحمل في طياته عبـارات باللغة المحكية، والمترجـم الفارسي الذي تعلّم اللغة من خلال الفصحى، ولم يحتك باللهجات الدارجة، تصعب عليه الترجمة، فيضطر أن يصرف النظر عن ترجمة الرواية.

قلة الاهتمام بالأدب المسرحي

يعتمد المسرح الإيراني على نصوص قليلة من إبداع الكتّاب الإيرانيين، وأغلب ما اعتمده هو من الآداب العالمية المترجمة. ولأن الساحة تخلو من الطلب على نصوص شرقية أو عربية؛ لم يأخذ الأدب المسرحي العربي طريقه إلى الترجمة إلا نادراً.

ظاهرة ترجمة الشعر عبر لغة وسيطة

هناك ظاهرة ترجمة الشعر عبر لغة وسيطة، كترجمة أدونيس، ودرويش، وقباني، ومعين بسيسو، والأستاذة سعاد الصباح؛ عن الإنكليزية والفرنسية، وهي ظاهرة غير صحيحة، وتؤدي أحيانا إلى ابتعاد المعنى عن النص الأصلي.

إصدار ترجمات جديدة بعناوين مختلفة

هناك حالة سلبية أخرى، وهي إصدار ترجمات جديدة بعناوين مختلفة لكتب صدرت ولاقت رواجا، وهذا الأمر يضلل القارئ (حبيب كشاورز: 2010).

قلة التفاعل مع الترجمات المنجزة

والسبب يعود إلى عدم الإلمام من قبل المترجمين، لا باللغة التي يتم الترجمة منها فقط، بل باللغة الأم كذلك.

نرى مترجمين ليسوا ملمين بالمجال الذي يترجمون منه، فليس من المستغرب، إذن، أن نجد لغتهم غير قادرة على اللعب أو الرسم بالكلمات أو اختيار الكلمة المناسبة في مكانها الصحيح، وهكذا، يصبح القارئ - في هذه الحالة - غير متفاعل مع النص ويبتعد عنه.

غياب النقد في مجال الترجمة

وهو يؤدي إلى عدم الإحساس بالرقابة الفنية والمراجعة من قبل الآخرين.

عدم القيام بالترجمة الفكرية

يـرى بعض المفكّريـن أن الترجمة عملة ذات وجهين؛ يمكنها أن تعزز من ثقافتنا وهويتنـا، ويمكنهـا أن تقضي على الهويـة، كما يحدث في موضـوع الإحلال اللغوي. يقول هؤلاء إننا لا ندرك أهمية الترجمة، وكل ما نعرفه هو ترجمة كتاب، ترجمة فكرية، ولا نُترجم أنفسنا للآخرين، أي إننا لا نقوم بترجمة فكرنا.

اختلاف ترجمة المصطلحات عن الترجمة الإبداعية

الترجمة التي تُدرَس هي ترجمة المصطلحات، التي تختلف عن الترجمة الإبداعية.

عيوب الترجمة الآلية

الحاسوب لا يفهم ماذا يفعل، والفهم من أهم متطلبات الترجمة، والحاسوب مهما بلغ حجمه لن يتمكن من استيعاب كل ما يختزنه الدماغ البشرى، وليس الحاسوب كائنًـا مفكرًا أو قـادرًا على اتخاذ قرار. لهذا، يبقى قاصرًا في كثـير من الحقول المعرفية (شمس آبادي: 2015).

معايير الترجمة ومواصفات المترجم الجيد

على الرغم من الأهمية التي يُعترف بها للترجمة على أوسـع نطاق، لم تمنع من إثارة أقوى الشـكوك حول كفاية الترجمة في نقل كل ما في الأصل من خصائص وسـمات فكرية وثقافية وأدبية؛ إذ ليس من الممكن لأي إنسان أن يحتفظ في لغة غير لغة الأصل بكل ما فى العمل الأدبي من عواطف وصور ولفتات تعبيرية وخصائص أسلوبية.

إن المشـكلات التى تكمن في الترجمة – من حيث هي –؛ شـعرًا كانت أو نثرًا، لا تعني إعفاء المترجم من مسـؤولياته. بل إنها – على العكس – تعني أن المترجم لا بد أن يكون مستعداً لأداء هذه المهمة الشّاقّة وذلك بتأهيل نفسه بالمؤهلات الضرورية؛ لذلك يمكن أن نشير إلى بعضها، فيما يلي:

الأمانة العلمية الدقيقة

حسن اختيار ما يترجم، وحسن الاختيار هذا لا يقوم على مراعاة قيمة العمل الذي يراد ترجمته فحسب، بل على ملاءمته لأوضاع المجتمع الذي ينتمي إليه من النواحي الدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية.

إلمام المترجم بالتراث الثقافي الذى ينتمي إليه العمل المترجم، فبذلك يضمن لنفسه عدم التورط فى خطأ ما ينقل من ذلك التراث، ويذكرنا هذا بما اشترطه الجاحظ فى الترجمة لكي تؤدي بأمانة كل ما فى الأصل؛ بأن يكون علم المترجم بالموضوع الذى يترجمه على قدر علم المؤلف به.

إجادة المترجم اللغة التى يترجم منها، ومرة أخرى يفرض الجاحظ نفسه، فقد اشترط لتمام الترجمة أن يكون علم المترجم باللغة التى يترجم منها على قدر علمه باللغة التى يترجم إليها كما مر، فقد يترتب على عدم تمكن المترجم من لغة الأصل تشويه مضمونه. فقد قيل: "إن تأليف كتاب رديء خطأ، أما ترجمة كتاب جيد ترجمة رديئة؛ فجريمة".

القرب من المؤلف، فلكي يحقق المترجم لترجمته فهمًا وقبولاً لدى القارئ؛ لا بد له من أن يكون قريبا جدا من المؤلف، أي أن يكون دقيق الفهم له والأداء عنه، بل إن الأمر لا يقتصر على حسن فهم الأداء وجودته، وإنما على المترجم أن يرى ما رآه المؤلف وأن يسمع ما سمع وأن يتعمّق فى حياته ليقف على تجاربه.

معايير الترجمة التحريرية

في الترجمة التحريرية، يجب على المترجم أن يتّصف بالمواصفات التالية:

التمكن الكافي من اللغتين.

المعرفة الكافية بمادة الكتاب.

تعلم معنى الكلمات والمصطلحات والعبارات.

تعلم قواعد كلا اللغتين النحوية.

تعلم الصور والتشبيهات البلاغية ومقابلها فى اللغة الهدف.

معرفة كافية بحضارة اللغتين وثقافتهما.

الإبداع في إيجاد الكلمات الملائمة.

التفنن في النقل وإظهار مواطن الجمال في كلا اللغتين.

معايير الترجمة الشفهية

في أقسام الترجمة الشفهية، يجب على المترجم أن يتّصف بالمواصفات التالية:

في الترجمة الشفهية المتزامنة، وغير المتزامنة؛ لا بدّ من الذكاء ومهارة الإصغاء، وسرعة العمل، والاطلاع الواسع على المفردات والتراكيب، والتدريب المتواصل. لكن الترجمة المتزامنة تتميز بمشكلة القيود الزمنية، على خلاف الترجمة غير المتزامنة (شمس آبادي، 2015).

مقترحات مهمّة

الاهتمام بالنشر المشترك بين الهيئات والمؤسسات الحكومية، ومؤسسات المجتمع المدني، ودور النشر الخاصة، وأيضاً إصدار دليل سنوي بملخصات ما نشر وإهدائه إلى دور النشر الأجنبية ـ كلٌّ بلغته ـ أو ترجمة فصل من كل كتاب، حتى يستطيع الناشر أن يختار ما يناسبه. وبهذا نساعد في حل مشكلة التوزيع في الخارج، ونحن على استعداد للمساهمة في هذا المجال.

تأسيس مؤسسات كبرى لدعم عملية الترجمة، مثل المركز القومي في مصر الذي تبنى مشروعاً كبيراً، وقام بترجمة كتب كثيرة، منها المثنوي، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، وهيئة الثقافة والتراث في دولة الإمارات العربية المتحدة، وجائزة الشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي.

على الرغم مما وُضع من دراسات وبحوث، وما أنشئ من مؤسسات، وما بُذل من جهد لتنظيمها؛ لا تزال العفوية تغلب على حركة الترجمة، ولم ينظّمها تخطيط محكم وتنسيق كافٍ.

وأعتقد أنه إذا كان لمشروع الترجمة أن ينهض، ويكون شيئاً متميزاً في كل الوطن؛ يجب أن يكون مشروعاً منظّماً ومدعوماً من جانب المؤسسات الحكومية، لأن الأعمال الفردية تبقى فردية وتنتهي بانتهاء الفرد، والترجمة عملية مؤسسية ليست فردية، فهي تقوم على أضلاع ثلاثة: المترجم والكتاب ودار النشر.

المساهمة بالعلاقات الدبلوماسية على المستوى الرسمي مع المؤسسات الدولية والناشرين الفرس والعرب؛ للإسهام في توزيع الكتب المترجمة في أنحاء العالم، وبخاصة البلدان العربية والناطقة بالفارسية.

الطلب من دور النشر إعطاء العناوين المطلوبة بناءً على الاستبيانات والدراسات، وحاجة السوق، وهي تعطي العناوين الأكثر رواجاً في العالم، لكي تستفيد من الضجة الإعلامية للكتاب نفسه، وهذا يُعدّ انتشاراً كبيراً بالنسبة إليها، لكن الكتاب الأكثر رواجاً ليس - بالضرورة - هو الكتاب الأفضل والمطلوب للترجمة.

تشكيل لجان متخصصة لكل حقل معرفي لتقوم باختيار الكتب المناسبة للترجمة.

تدريب المترجمين المتخصصين، وإعدادهم للاختصاص بالترجمة، لأننا في حاجة إلى كتاب في الفيزياء وثانٍ في القانون، وثالثٍ في الفلسفة... إلخ، بجميع اللغات. أن يقوم مختص بالفلسفة بترجمة كتابٍ فلسفي، هذا مهم، لكن من الضروري في حال ترجمة كتابٍ من قبل مترجم غير مختص، أن يُعرض على مدقّق مختص؛ لتحرير المادّة العلمية وتدقيقها قانونياً وإعلامياً وعلمياً، والحقيقة أننا نعاني ضعفًا في الترجمة الفورية؛ إذ هناك قحط في هذا الموضوع.

دعم مكتبات أقسام اللغة العربية في الجامعات الغربية بالكتب العربية والفارسية، بعيدا عن قضية الربح المادي، لأن الثقافة لها تأثير وقوة ناعمة لها ما بعدها.

استخدام الثقافة الجمعية في التوصل إلى تطوير الترجمة، لأن عصر المترجم الفرد ذهب بلا عودة، فلو نظرنا مثلاً إلى محرك مثل (غوغل) وقارنّا الترجمة التي كان سيقوم بها (غوغل) قبل عشر سنوات، بالترجمة التي يقوم بها (غوغل) الآن، سنجد أن هناك فرقاً كبيراً جداً، لأن (غوغل) يستثمر وجهات نظر الناس، ولديه ثقافة جمعية تراكمية للكثير من الجهود، ويطلب من البشر أن يدخلوا إلى الموقع ويقوموا بالتصحيح، كما هو الحال في موسوعة ويكيبيديا التي أصبحت على درجة عالية من الدقة.

تأسيس اتحاد أو جمعية للترجمة والمترجمين بين اللغتين الفارسية والعربية للإسهام في تنظيم العمل، والتوصل إلى إستراتيجية متفق عليها من قبل الأعضاء، ومناقشة الأهداف المتوخاة، وتخطيط البرامج للترجمة بين اللغتين، من دون الوقوع في تكرار ترجمة بعض الأعمال الأدبية والفكرية، وفسح المجال لطاقات فكرية وأدبية وفنية بتوفير فضاء التقاء وتبادل الحوار، والعمل على نشر المعرفة وتطويرها في مبادئ التسامح وتقبل الآخر؛ انطلاقاً من رائعة الشاعر الشيرازي سعدي (مقتبساً من الحديث النّبوي الشريف: "مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو واحد تداعى له سائر الجسد".

بني آدم اعضاي يكديگرند	كه در آفرينش ز يک گوهرند
چو عضوي به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
بنو آدم أعضاء كل منهم للآخر	وهم في الخلقة من جوهر واحد
فإذا ريب الزمان صدع عضواً	ما قرّ لغيره من الأعضاء قرار

ونقول أخيرا: ينبغي أن نسعى لتكون هذه الجمعية المقترحة، الإطار العام لعملية الترجمة من منطلق ثقافي معرفي.

مشكلة ترجمة النثر الأردي إلى اللغة العربية

زبير عباسي

ملخص

لا ريب أن الترجمة قد أضحت مجالا خصبا للعلوم والفنون، منذ أن حدثت تطورات هائلة في عمليات الترجمة وفنيتها أصبحت الترجمة ميدانا ذا أبعاد عديدة وتخصصات كثيرة، وبهذا تحوَّلت إلى "علم عبر التخصصات Inter-disciplinary science"، أي: علم ذي منطلقات متنوعة، لأن ظاهرة الترجمة لا تتم دونها متصرفات اللسانة وأفرُعِها، ولأن الألسنيات الحديثة في القرنين؛ التاسع عشر والعشرين قد تقدمت تقدما هائلا فإنها هي التي أولت مظاهر سبك الترجمة وحبكها، مظاهر مقامية الترجمة وسياقيتها، ويتقرر من ذلك أن إشعاعيات الترجمة الصحيحة تنم عن دور اللسانة والنصية في جملة بنودها، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن يكون المترجِم ألسنيا ولغويا قبل أن يكون مترجما.

لم تعد الترجمة الآن مجرد نقل كلمة من لغة إلى لغة، بل إنها أصبحت ظاهرة لا تكمل سماتها من دون ما يبعث فيها روحَ اللغة الأصلية، وهذا الأمر يكشف عن ثنايا الترجمة المتفاعلة لانبنائها من العلوم المتداخلة التي جعلت الترجمةَ أمرا بالغ المصاعب، من أجل تركيزها على هوية الثقافة الفردية والجماعية، وكذلك الصراع بين معجم الماضي الثابت والحاضر المتجدد، لا يمكن المترجم أن يقوم بترجمة مقطوعة نثرية أو شعرية من لغة إلى لغة إلا وقد يقع في أغلوطة بوعي أو من دون

وعي، تلك المغالطات التي يقع فيها المترجم تفتح آفاق النقد الترجمي في الدراسات اللسانية والترجمية.

نشأت مشكلات كثيرة وعقبات عديدة في سبيل ترجمة النثر الأردي إلى العربية، ولتلك المشكلات أسباب، منها:

المشاكلة والمماثلة في مفردات اللغتين؛ الأردية والعربية، والمباعدة والمفارقة في أساليب اللغتين؛ الأردية والعربية، وإعداد العربية أصلا للأردية، وإحلال أسلوبية العربية محل أسلوبية الأردية أو العكس، وعلاقة الإفادة والاستفادة، والأخذ والعطاء بين اللغتين؛ الأردية والعربية... إلخ.

يعرض هذا البحث لمشكلات ترجمة النثر الأردي إلى اللغة العربية، وتأثر مظهر اللغة الأردية باللغة العربية حتى أصبحت الأردية غنية بالمفردات العربية، ولا يعني هذا التداخل بين اللغتين أن الأولى غنية عن مراعاة الدلالة والسياق أثناء الترجمة إلى الأخرى أو العكس، وجهل معظم المترجين هذه الحقيقة أثناء تعرضهم لترجمةِ مقطوعةٍ نثريةٍ أرديةٍ إلى العربية.

ثمة مشكلات عديدة يواجهها المترجمون الأرديون، ولاسيما من ليس لهم إلمام كاف بسليقة اللغة الأردية أو لديهم خلل في التعبير عن اللغة العربية الفصحى. تلك المشكلات تنم عن استخدام غير صحيح لصلات الأفعال العربية أو مماثلة بين أبعاض اللغتين؛ الأردية والعربية نحو المفردات والتراكيب والجمل وما إلى ذلك، أو استخدام أحد الفعلين؛ المجرد والمزيد مكان الآخر، أو عدم مراعاة خواص الأفعال العربية، أو ظاهرة التذكير والتأنيث أو المعروف والمجهول، أو الجهل بسليقة اللغة العربية، أو عدم الممارسة اللغوية، أو قلة الممارسة الترجمية، أو السرعة الأكثر من اللازم وهلمّ جرّا.

لابد للمترجم أن يعامل اللغة الثانوية معاملة المشرِّح مع المريض، وأن يأخذ أثناء عملية الترجمة بكل حيطة وحذر.

مدخل

منذ بزوغ الألسنيات الحديثة ودراسة علاقاتها الوطيدة بالماضي شرعت حركية اللسانة تنتشر في أقطار العالم، والدافع الأساسي لتلك الحركية هي ثقافة "الترجمة" التي بلغت أهمية قصوى، والعناية بالدراسات من دون تخصيص، ومن ثَمَّ صارت الترجمة - لبلوغها الهائل مبلغ نقد واحتجاج - موضعَ رمز وبحث ودراسة في القبول والرفض، في الراجح والمرجوح، وتطورت ظاهرة الترجمة بالاعتماد على اللسانة، ولاسيما بعد أن تطورت الألسنيات على أيدي فرديناند دي سوسور *Ferdinand de Saussure* [1857-1913] ثم جذبت نظريته اللغوية نحو لغة الفرد والجماعة عدة اتجاهات، تتوزع على أساسين رئيسين؛ بنوية وما بعدها، ومن خلال احتكاك هاتين الحركتين في ساحات النقد اللساني والنصّاني، حدثت توجهات عديدة نحو ازدواجية لغوية، وقد كانت على رأس قائمة هذه الفكرة "الترجمة" بصفتها مجالا ذا شُعَبٍ كثيرة، نالت الترجمة قبولا واسعا بين أوساط العلم والنقد حينما عُرِفَ ارتباط احتياجات الفرد والمجتمع مع طرق تبادل الخبرات والمعلومات وغيرها، ولم يعد الأمر يقتصر على نظرية "الترجمة" وحسب، بل اجتاز حدود علاقات شخصية ووطنية ودولية بأشكالها المختلفة على أبسط الوجوه.

وليس من باب المبالغة إذا قيل: إن الترجمة - اليومَ - ليست إلا تجارة، نعم، لكن انطلاقا من المثل اليوناني الذي يقول: "ترجمر ه هميشه ايک بهنی هوئی سٹرابری هی رہ گا"، يعنى ترجمے کے دوران اصل چیز کے ذائقہ میں فرق ضرور پڑ گا".[1]. إن الترجمة مثلها مثل الفراولة المشوية، أي: إن الترجمة مهما بلغت غاية الدقة، فإنها تعجز - في الأخير - عن أداء المعنى المراد بكامله؛ وقد يوحي به مثل يوناني آخر: إن "الترجمة خيانة"[2]، أو كما يقال: إن كل مترجِمٍ خائنٌ، فلا أكون مخطئا إذا قلت

---

(1) سيد شوكت على شاه، اردو زبان مسائل اور امكانات (مقالات عالمى اردو كانفرس ملتان 1992ء، خزينہ علم وادب، الكريم ماركيث، اردو بازار - لاہور، بار دوم: 2004ء، ص 197.

(2) فيليب صايغ، جان عقل، أوضح الأساليب في الترجمة والتعريب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الخامسة 1993م، ص 7.

إن الترجمة لا يمكن انفصالها عن اللغويات/ الألسنيات الحديثة، ومن يكون ضليعا في اللغتين؛ اللغة المصدر (Source language (SL واللغة الهدف (Target language (TL في وقت معاً يمكنه الترجمة من اللغة وإليها، لأن الترجمة تتطلب من المترجم المعرفة الدقيقة، ورعاية الأمانة العلمية في نقل الكلام من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف، من دون زيادة أو نقصان أو تشويه. إن من أفضل الترجمات ما لا يتتابها غموض ولا إبهام، هل يمكن ترجمة كل ما يطلب من المترجم؟ هل يمكن ترجمة كل قطعة من النص على وجه مقبول؟ ما يقوم به المترجم هل يطمئن إليه؟ أسئلة كثيرة تشي بأن ظاهرة الترجمة لا تكتمل من خلال معرفة اللغتين فحسب، بل ثَمَّ أمور أو شروط يجب مراعاتها عند عملية الترجمة في اللغتين؛ منها وإليها. وهذه الأمور بصفتها أسسا أو معايير لصحة الترجمة ينبغي التنبُّه إليها قبل التقييم الترجمي.

أن يكون المترجم ماهرا في اللغتين، وأن تكون لديه شحنة ثقافية وحمولة اجتماعية بصفته مثقفا بثقافتي اللغتين، وأن يدرك عصرنة اللغتين، وأن تكون حاسة المذاق قوية لديه ليدرك بها الصحيح من السقيم في اللغتين، وأن ينظر بقلبه ويستعين بفكره ويعمل رويَّته ويراجع عقلَه ويستنجد في الترجمة فهمَه وفهْمَ غيره ليبلغ القولُ (الترجمة) في ذلك أقصاه في أداء المعنى، وأن يعرف مدى أهمية اللفظ والمعنى من خلال احتكاكه اللغتين، وأن يكون سريع العلاج بالمعاجم والقواميس من دون الإيمان بتثبيت معنى الكلمة وتقييده، وأن يضع كُلّا من اللفظ والمعنى في موضع ملائم، فيعلم ما يحسن به اللفظ والمعنى، حتى يبدو ما يترجمه كأنه نص أصليّ لا ترجمة، أو ترجمة لكنها ذات أصالة.

ألا يقصر من البحث في معنى الكلمة ودلالتها في قاموس دون قاموس آخر، بل ينبغي أن ينظر عدة معاجم وقواميس نحو قاموس الألفاظ وقاموس الدلالة وقاموس الثقافة والمجتمع والتاريخ وما إلى ذلك، ولكي تعيش الترجمة يجب أن تكون مزوَّدة بسياقات القواميس كلها.

وأن يتناسى الألفاظ الواردة في النص المراد نقله/ ترجمته، ويختار الألفاظ الملائمة والتراكيب المناسبة أثناء سبك المعنى وحبكه في أسلوب مستوف لروح اللغتين.

إن الترجمة ليست عبارة عن "نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى"[1]. إنها تعني التعبير عن أحاسيس اللغتين، أو الثقافة الفاعلة في تمييز دلالات اللغتين، ومن ثَمَّ تصير عملية الترجمة منوطة بالفهم المقدَّم والإفهام المؤخَّر، يَفْهَمُ المترجم أولا ثم يُفْهِمُ، إنه لا يترجم الكلمة وحدها، بل يترجم الكلمة وسياقها الثقافي الذي نشأت فيه تلك الكلمة بجملة مغزاها. من المحقَّق أن لكل لغة ثقافة، ولكل ثقافة حضارة، ولكل حضارة شعب، ولكل شعب عادات وأطوار، ولكل عادة وطور معنى ومفهوم ودلالة، فالمترجم أثناء التدرج إلى الترجمة الصحيحة يحتاج إلى إلقاء نظرة شاملة على جميع تلك الأصناف والأنماط، ولا توصف الترجمة بهذا الشمول إلا إذا طوى معاني اللغتين، واحتوى مادة ملموسة وكافية منهما.

فالترجمة لها ثلاثة مقادير:

المستوى العالي: أن يشعر القارئ أثناء القراءة النصَّ المترجَم أنه ليس بترجمة.

المستوى المتوسط المقبول: أن يشعر القارئ أثناء القراءة النصَّ المترجَم أنه ترجِم من لغة ما.

المستوى المتوسط المرفوض: ألا تخلو الترجمة من أخطاء معنوية؛ ثقافية، ومقامية، وتاريخية، واجتماعية وغيرها.

المستوى الأدنى: ألا تخلو الترجمة من أخطاء لفظية؛ نحوية، وصرفية، ومعجمية، ودلالية، ولسانية وغيرها.

والسبب الرئيس في اختيار هذا الجانب من الموضوع هو أن معظم الناس يظنون أن الأرديّة مستقية مادتها من العربية، ولاسيما الأردية المنطوقة في شبه القارة الهندية

---

(1) الدكتور عز الدين محمد نجيب، أسس الترجمة *Translation* من الإنجليزية إلى العربية وبالعكس، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة 2005م/ 1426ه، ص 7.

الباكستانية. صار حال العربية في هذه المرحلة مثل الحال الذي كانت عليه في بدء الإسلام؛ حيث دخلت كلمات عديدة بمدلولات شتى، وبخاصة مدلولات إسلامية نحو كلمة صلاة وزكاة وحج وصوم وهلم جرا، وهذا ما أثار جدلا حول قِوام عربية هذه الكلمات أو كونها عربية الأصل أم غيرها، أما اليوم فإن الأردية المنطوقة في باكستان تستعمل كلمات أو تعبيرات عربية، فالمترجم عندما يترجم النص الأردي يواجه صعوبة في أداء المعنى، وإيصال الدلالة، وإيفاء الغرض، ولكشف النقاب عن بعض تلك المواطن قصدنا البحث هذا، نحو قولهم: "ما شاء الله" إنه عربي محض، عندما تسربت الكلمة إلى الأردية فزوّدتها بدلالة غير دلالتها الأولى العربية.

استعملت الأردية "ما شاء الله" في موضع الطعن والتعريض، وهذا المعنى قد أضفتها الأردية عليه، وإلا ففي فكلمة "ما شاء الله" لا تستعمل في العربية إلا في موضع التقدير والإعجاب أو للثناء على أحد. يضع المترجِم من الأردية إلى العربية نُصْبَ عينيه مجرد التشابه التعبيري بين اللغتين ظانّا أن عبارة "ما شاء الله" العربية صالحة للمعنيين في الأردية. والأمر على خلاف ذلك تماما.

فالأردية ترجع جذورها إلى أسرة اللغات الآرية، يقول الدكتور گيان چند جیں: "اردو، زبانوں کہ ہند آریائی خاندان سے تعلق رکھتی ہے"[1]. أي: إن الأردية من اللغات الآرية الهندية، أما العربية فإنها إحدى الساميات، فلا يصح قياس إحدى اللغتين على الأخرى للتماثل والتشابه بين تينك المفردات وبعض التراكيب، والحقيق أن المماثلة والمرادفة ليستا بدليل على توحد جذور اللغتين. بيَّن مولوي عبد الحق قضية التداخل بين اللغتين؛ الأردية والعربية، وقطع بالرأي قائلا: "ہمارے ہاں اب تک جو کتابیں قواعد کی رائج ہیں ان میں عربی صرف ونحو کا تتبع کیا گیا ہے۔ اردو خالص ہندی زبان ہے۔ اور اس کا شمول آریاوی السنہ میں ہے، بخلاف اس کے عربی زبان کا تعلق سامی السنہ میں سے ہے لہذا اردو زبان کی صرف ونحو لکھنے میں عربی زبان کا تتبع

(1) الدكتور گيان چند جين، لساني رشتے، مغربی پاکستان، اردو اکیڈمی، لاہور 2003م، ص 19.

کسی طرح جائز نہیں، دونوں زبانوں کی خصوصیات بالکل الگ ہیں جو غور کرنے سے صاف معلوم ہو جائے گا"[1].

من الكتب المتداولة في القواعد (للغة الأردية) عندنا قد تم تأليفها على شاكلة قواعد اللغة العربية (النحو والصرف)، الأردية لغة هندية لا يشوبها شيء، إنها إحدى اللغات الآرية، بينما اللغة العربية إحدى اللغات السامية، وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز في كتابة قواعد اللغة الأردية اتباعُ قواعد اللغة العربية، فإن لكل لغة ميزات وخصائص ليست للأخرى؛ تعرف عند تدقيق النظر وإعمال الفكر.

نرى مثلا أن الأردية استمدت تشبيه التفضيل من الفارسية[2]، وهو أن يشبه المتكلم شيئا بآخر، ثم يرجع من قوله هذا ويفضل المشبه على المشبه به؛ نحو تشبيه اللسان بالخنجر أولا، ثم يرجع منه، ويفضل اللسان على الخنجر في كون الأول أمضى من الآخر[3]، أما البقية من الأقسام والمباحث الأخرى المختلفة من التشبيه الأردي فيتفق التشبيه مع نظيره في البلاغة العربية.

لم يتطرق البلاغيون الأرديون إلى توضيح الفرق بين الاستعارة والتشبيه البليغ كما تعرض له العرب، وكذلك لم يتعرضوا لما تعرض له البلاغيون العرب من اجتماع الترشيح والتجريد في الاستعارة.

فالمترجمون الذين لا يعرفون بلاغة الكلام أو لا يدققون في علم البيان وتطبيقاته أو لا يلمّون بلمسات الاستعارة وسمات المجاز ومناحي التشبيه؛ يفوتهم أثناء الترجمة هذا الجانب البلاغي، فيقعون في عدم إيفاء مراد المتكلم لعدم الدقة المطلوبة في مسار الكلام المنقول أو المترجَم.

---

(1) ڈاکٹر مولوی عبد الحق، قواعد اردو، سیونتھ سکائی پبلی کیشنز، غزنی سٹریٹ الحمد مارکیٹ 40، اردو بازار - لاہور، سن اشاعت اپریل 2012ء، ص 17. وینظر: ڈاکٹر فتح الرحمن فتحپوری، اردو املاء وقواعد (مسائل ومباحث)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول جون 1990ء، ص 148.

(2) بحر الفصاحت، ص 786.

(3) المرجع نفسه، ص 787 - 809.

فالترجمة إحدى صور اللغة لعدم استغنائها من دور اللسانة الرائد في أداء الدلالة والمعنى المراد، ذاك أنها تعود في أبنيتها إلى الألسنيات، ونظام الألسنية يختلف من لغة إلى لغة، فلا بد للمترجم من أن يعرف مدارك الألسنية ودورها الرائد في نحت الترجمة وصياغتها وصنعتها وتعبيرها.

ما دامت الترجمة عبارة عن أفق لساني فلا تكفي معرفة اللغتين أو الممارسة البدائية لإحاطة الترجمة، بل ينبغي للمترجم أن يتقن اللغويات والألسنيات الفاعلة في نتاج الترجمة الملائمة للوضع الذي يقوم المترجم به.

وفي ما يلي نعالج بصورة عابرة بعض نماذج تكشف عن مرامي مشكلات ترجمة اللغتين؛ الأردية والعربية، من إحداهما إلى الأخرى. ويمكن المسير على خطواته في ترجمات اللغتين أو اللغات الأخرى؛ للكشف عن الصعوبات والمشكلات المتوقَّعة.

المترجم المبتدئ

أقصد بالمترجم المبتدئ من بدأ يقوم بالترجمة من لغة إلى لغة، ولكنه لم يحترف الترجمة، ولم يتبحر فيها بعدُ في غير لغته الأم. يقع هؤلاء المترجمون من الأردية إلى العربية في أخطاء ناشئة عن استعجامهم العربي، وعدم وعيهم التام بمنظورات اللغة المصدر TL واللغة المنقول إليها SL، على أساس القواعد الحاكمة لهما، وليس المراد من "القواعد" هنا ما عُرِفَ بالنحو فحسب، بل يعني الملكة الفاعلة في إيجادِ معادلٍ على مستوى "النص" بأكمله، أي: إخراج "نص" يحمل في طواياه معنى معادلا ومحتوى مساويا ومضمونا موازيا للنص الأصلي.

الترجمة التجسيدية

ناقشت مرة موضوع الترجمة مع أحد أصحابي السيد رَفاقت رازي المختص بالدراسات الإسلامية، وهو من أحدث شعراء الأردية المعاصرين في باكستان، وله يد طولى في نقد الأدب الأردي وتحليله، ولا سيما الشعر الأردي، فقلت له: هل

يمكنك أن تخبرني عن بعض المشكلات التي يواجهها المترجم المبتدئ أثناء الترجمة من الأردية إلى غيرها؟ فأعلمني بتجربته الأولى قائلا: كنت أترجم النص الأردي في البداية في إطار منظومته الأردية، فأتابع النظام الملفوظ للنص الأردي من دون مراعاة سياقات ظاهرة التقديم والتأخير، فأحيانا كنت أقسم النص إلى فقرة، وتارة إلى فقرتين، ومرة إلى فقرات، بحسب مقتضى النص الأصلي. حمل صاحبي نسخة من مجلة الإيضاح وفتح أحد الموضوعات؛ فترجم إحدى السطور ليبين لي الأسلوب الذي كان يختاره عند الترجمة، قرأ لي النص التالي: "ابن نجيم کے نزدیک افعال کے قصد کا متحقق ہونا ممکن نہیں کیونکہ قصد کا تعلق دل سے ہے"[1]، ثم ترجمه على شاكلة النمط التجسيدي قائلا أو مترجما: عند ابن نجيم قصد الأفعال تحققها غير ممكن لأن تعلق القصد بالقلب.

"ابن نجيم کے نزدیک" = عند ابن نجيم

"افعال کے قصد کا" = قَصْدُ الأفعال

"متحقق ہونا" = تحقُّقُها

"ممکن نہیں" = غير ممكن

"کیونکہ" = لأن

"قصد کا تعلق" = تعلُّق القصد

"دل سے ہے" = بالقلب

هذه التعبيرات/ الجمل المفككة في ذواتها صحيحة اللفظ، والأسلوب، والدلالة، ولكن المعيق في مسايرتها هو ارتباط بعضها ببعض، من دون تغيير ما يلزم. هذه المشكلة الترجمية نتاج عقل المترجم الناشئ الذي قام على الترجمة التجسيدية، لكن ما يجب على المترجم أن يعرفه هو "كيف يصل إلى العلاقات المعنوية المباشرة القائمة بين العناصر الأولية التي تتألف منها الجملة، ثم كيف يستطيع أن يعيد تركيبها

(1) الإيضاح، شماره نمبر 28، جون 2014، شيخ زائد مركز اسلام، جامعه پشاور، ص 42.

بالشكل أو الأشكال المسموح بها في اللغة الأخرى، بحيث يحافظ على دقة المعنى وعلى الخلفية الحضارية للغة"[1].

اللّبس في التعبير للمماثلة اللفظية بين النصين: الأصلي والأجنبي

صفات على صيغة مفعول

فاللفظ والمعنى يتنافسان دائما، تتزاحم المعاني على اللفظ، وقد تتزاحم الألفاظ على المعنى، وفي كلتا الصورتين يحدث نوع من نمو وتطور أو انحسار وانقراض في أحد الطرفين؛ اللفظ والمعنى بحسب تقادم العهد والزمان.

ثمة كلمات عديدة أصبحت لها دلالتان؛ أولى وقديمة وسابقة، ثانوية وحديثة ولاحقة، فالمترجم أحيانا يبتعد عن خطوات الاحتياط في وضعية ترجمة هذه الكلمات وأمثالها، نحو كلمة "مسألة/ مسئله" في قولهم: "كيا مسئلےہ ہ". ينسى المترجم عند ترجمة كلمة "مسئله" من الأردية إلى العربية أن دلالتها الأردية غير دلالتها العربية، ففي العربية كلمة "مسألة" مصدر، وتستعار للمفعول، يقال: "تعلمت مسألة وفي الاصطلاح العلمي: القضية التي يبرهن عليها. (ج) مسائل"[2]. ففي الأردية "مسئله" تعني المشكلة والصعوبة، من الصواب أن يترجَم بـ: "ما المشكلة؟"، أو "ما ذا بك؟"، إلا أن الترجمة الأولى أسلوب حديث، والثانية أسلوب قديم.

كلمة "مشغوليت" في قولهم: "وه بيرونى كاموں كى مشغوليت كى وجه سے انتخابى عمل ميں حصه نهيں لے سكا". إنه لم يتمكن من الاشتراك بسبب مشغوليته بأمور خارجية في عمل الانتخاب. كلمة "مشغوليت" وإن كانت عربية الكيان ففيها نسبة إلى كلمة "مشغول" العربية، وهي تعني شيئا متعلقا بما لا يُنْتَفَعُ به، وهنا يختلف معنى "مشغوليت" الأردية عن معناها العربي، فينبغي أن تترجَم الكلمة "مشغوليت"

(1) العربية الصحيحة، ص 61.

(2) الدكتور إبراهيم أنيس، الدكتور عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، وأشرف على الطبع: حسن علي عطية، محمد شوقي أمين، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، ص 881.

الأردية بـ "الشغل"، أو "الأشغولة" عند الترجمة الحرفية. فالجملة تترجَم بـ "إنه لم يتمكن من المشاركة في عملية الانتخاب لشغله الشاغل بالأمور الخارجية".

تراكيب موصولة

"ما شاء الله" تستعمل للتقدير والإعجاب أو للثناء على أحد، كما قد تستعمل في موضع الطعن والتعريض[1].

"ما شاء الله، چشم بدور".

هنا يخطئ المترجم في ترجمة صدر الجملة: "ما شاء الله" بـ "ما شاء الله" واضعا أمامه أن جملة "ما شاء الله" تدل في كلتا اللغتين؛ العربية والأردية على معنى واحد وهو الثناء والإعجاب، من دون التعرض للبحث عن المدلول الصحيح لها. فجملة "ما شاء الله" قد تستعمل في الأردية للدلالة على الطعن والتعريض؛ وتشير إلى معنى السخرية والهزء والتهكم، كقولهم عند التعريض: "ما شاء الله كيا سچ بولا" فينوي به أنه كذب. عند ترجمة هذا النوع من الجمل التي تجعل القارئ في ارتياب وسهو ينبغي أن يصرف عنه البصر ويكتفى ببديل مساعد له، فيترجَم التعبير المذكور بـ "ما أكثرَ كَذِبَ" في السياق الذي قيل فيه ذلك، وهذه الدلالة لا تعرفها العربية أصلا لـ "ما شاء الله"، فلا يترجَم ذلك في مثل هذا السياق.

"ما حضر": بمعنى الطعام الموجود[2].

فقولهم: مہمانوں كے پہنچتہ ہى ابا بولے كہ ما حضر لے آؤ. فترجمة الجملة بـ "قال الوالد فور وصل الضيوف: هات ما حضر" غير صحيح، لا تعرف العربية هذا المعنى للكلمة؛ ما حضر، ما تعرفه العربية هو أن: ما الموصولة بمعنى الذي،

---

(1) الدكتور محمد بشير، "تأثير اللغة العربية في لغات الشعوب الإسلامية (الأردية أنموذجا)"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة السابعة عشرة: العدد السابع والستون-شوال 1430هـ-أكتوبر (تشرين الأول) 2009م، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص 69.

(2) تأثير اللغة العربية في لغات الشعوب الإسلامية (الأردية أنموذجا)، ص 69.

حـضر بمعنـى قدِم أو جاء. أمـا الطعام الموجود، فاسـتعارته الأردية مجـازا بناء على قاعـدة معنـى المعنى (المجـاز)، من الصـواب أن يترجم بـ "قال الوالـد فور وصول الضيوف: هات (الطعام) الموجود".

"ما به الامتياز": بمعنى الفارق أو الميزة الخاصة بها يتميز به ذلك من غيره.

"عام لوگوں سے علماء کرام کا ما بہ الا متیاز یہ ہے کہ وہ دین کے بارے میں بہتر جانتے ہیں". ترجمت الجملة بعدد من الأساليب، فمنها: ما به الامتياز للعلماء أنهـم يعرفون الدين أكثر من العامة أو ما يميِّز العلماء من العامة هو أنهم أعلم الدين مـن العامـة. والصحيح أن يترجم بـ "ما يتميز بـه العلماء من العامة هو أنهم يعرفون الديـن أكثر مـن العامة"، أو "ما يمتاز بـه العلماء من العامة هو أنهـم يعرفون الدين أكثر من العامة".

هـذه التراجم وإن كانـت صحيحة العربية، بعيدة الدقة وفاقـدة للحيوية للعجز عن أداء المعنى المراد، وهو الضغط والتأكيد.

تراكيب فيها حرف النفي: "لا"

"معـاذ الله + لا حـول ولا قـوة إلا بالله": تسـتعمل لإظهار الـبراءة والكراهية والاستنكار[1].

إذا كان الأمر شـديد السـوء مكروها، أو فيه فحش فيقال: "معاذ الله"، وإذا كان الأمـر غـير منكر وغير مُـرْضٍ فيقال عند إظهـار النفور عنه: "لا حـول ولا قوة إلا بالله".

ففي الأردية يلتبس على المترجم سياقا الجملتين عند الترجمة: "کتنی بری بات ہے! لا حول ولا قوۃ الا باللہ". ما أسـوأ هذا! ما أشـدّ سـوأه!، لا حول ولا قوة إلا بالله، فلا تبقى الحاجة في الترجمة العربية إلى إعادة الجملة: "لا حول ولا قوة إلا بالله".

(1) "تأثير اللغة العربية في لغات الشعوب الإسلامية (الأردية أنموذجا)"، ص 69.

"لا يموت ولا يزال": يقال لمن ليس له فَناء وزوال.

"یہ نہ مرے گا، اور نہ کبھی فنا ہو گا بلکہ لا یموت ولا یزال ہے".

يقع المترجم في مشكلة فهم سياق الجملة الأردية، فالجملة الأردية تشتمل على بنود مكرورة ومعادة تفيد التأكيد، فالمترجم أثناء الترجمة يكرر تلك التوكيدات مع نقل التركيب العربي: "إنه لا يموت ولا يفنى بل (إنه) لا يموت ولا يزال". فالتركيب: "لا يزال" لا يدل في الجملة العربية على ما يدل عليه في الجملة الأردية، لأن التركيب "لا يزال" في الأردية يعني زال زوالا، وزوَلانا: تحول وانتقل [...] واضمحل [...] وذهب [...]"[1]. بينما تناولت الأردية التعبير "لا يزال" من بندين؛ أدوات النفي وهي "لا"، فعل ناقص وهو "يزال"، وبذلك أصبح التعبير في الأردية مغلقا وغامضا في تحليل أجزائه، لأن معنى التعبير: "لا يزال" في العربية: "لا يبرح" أي: صاحب كذا وكذا، يقصد به المصاحبة وعدم الانقطاع. فأين الناقص "لا يزال" العربي من الفعل "لا يزال" الأردي! شتان ما بينهما.

من الصحيح أن يترجَم النص الأردي بـ "إنه حيٌّ لا يموت".

"قوت لا يموت": يعبر عن معنى القناعة والرضا بالقليل مما أعطاه الله من الرزق.

"وہ صرف قوت لا یموت پر گذارہ کرنے والا ہے". أي: إنه يقتنع بقوت لا يموت، من الواجب أن يعود الضمير إلى "قوت" وهو منعوت منكَّر في الترجمة العربية، لأن النعت جملة ناقصة مفصولة عما سبقها، فتحتاج إلى رابط يربطها بما قبلها، من الصواب أن تترجَم الجملة بـ "إنه يقتنع بقوت لا يموت به، ثمة لا إشكال في عربية الجملة ولكن عربيتها لا تعني أنها صالحة للاستعمالين في السياقين؛ العربي والأردي على السواء، من دون تغيير يلزمهما، فيمكن القيام بترجمة عربية أقرب إلى أداء المعنى المراد، فجملة "قوت لا يموت" وإن شاع استعمالها، لكنها لغة دارجة، وليست

(1) المعجم الوسيط، ص 407.

بفصيحـة، فالصواب أن يقال: "رضي بما أعطاه الله مـن الرزق"، أو "رضي بالقليل مما أعطى".

تراكيب نعتية

"صراط مستقيم": تركيـب نعتـي لتأليفه من النعـت والمنعوت، اسـتعمل هذا التركيـب في الأردية بالمعنى نفسـه الذي اسـتخدم في العربية، لكـن معناه قد يختلف بحسب استعمالاته في شتى السياقات كقولهم: "كيا يه صراط مستقيم ہے؟"، ويقال: "صراط مسـتقيم پر چلو". يظن المترجـم أن الأردية قـد أخـذت تركيب "صراط مسـتقيم" مـن العربية من دون التغيـير الدلالي؛ فيترجم كلتا الجملتين السـابقتين بما يلي: هل/ أ هذا صراط مسـتقيم؟ امش على صراط مسـتقيم، فيخطئ مرتين؛ مرة في اختيار ترجمة صراط مسـتقيم الأردية، وتارة في ترجمة چلو بـ امش في الجملة الثانية، وتنكير "صراط مستقيم" فيها.

فـ "صراط مسـتقيم" في الجملـة الأرديـة الأولى تعنـي الحـل اللائق والمناسـب للخروج من الأزمة، ويحمل إيحاء الهزء والاسـتحقار أو اسـتخفاف رأي المخاطب، فـكأن المتكلـم حينما عرض حلا أو اقتراحا ما كان لديـه أراد بذلك عدم رضاه، فلم ينـل قـول المخاطـب نيل رضاه فعبر عـن شيء من سـخطه أو غضبه قائـلا: هل/ أ هـذا صراط مسـتقيم؟ وهـذا السـياق الدقيق للجملة قـد لا ينتبه المترجـم إليه أثناء الترجمـة، فيجـب عليـه أن يراعي المعنى المـراد باللغة الثانوية الهادفـة، ولا يقف عند معنـى التركيب المعلوم في العربية، فلم تسـتعمل العربية "صراط مسـتقيم" للدلالة على المعنى المجازي الأردي.

وفي الجملة الثانية ترجم "صراط مسـتقيم" بـ "صراط مسـتقيم"، وهو صحيح مـن دون أدنـى شـك، اللهم إلا ما ترجم صـدر الجملة بـ فعل أمـر: "امش" للفعل الأردي: چلو ينبغي أن يغيَّر هذا الفعل بالفعل الآخر وهو: "سِرْ" لكونه حاملا من معنى سليقة اللغة.

تشكّل هذه المفردات نسبة كبيرة في العربية والأردية، فإبقاء هذه التعبيرات في الترجمة من الأردية إلى العربية أحيانا يؤدي إلى الخلل أو النقصان في فهم الملفوظ، فلا بد للمترجم من أن يراعي ظروف كلتا اللغتين ودلالاتها وأساليبها.

الإفراد والجمع

يقال في الأردية: "قدر الامکانات اس (کام) کی کوشش ضرور کرنا". يقوم المترجم بالترجمة الآتية: "عليك أن تحاول قدر الإمكانات لهذا العمل/ الواجب"، وينسى أن العربية لا تحتاج إلى جمع الإفراد؛ الإمكان بـ الإمكانات، فالتعبير: "قدر الإمكان" أو "قدر الاستطاع أو المستطاع" العربيين يساويان التعبير الأردي: "قدر الإمكانات".

اللَبس في التعبير للمماثلة المعنوية بين النصين؛ الأصلي والأجنبي

فتح/ کھولا

"اونٹ کی رسی کھولی گیی". فتح عقال الناقة، فكلمة "فتح" التبس معناها وهو کھولنا بـ "فَتَحَ" في الجملة، جاء الفعل؛ "فتح" فيها للدلالة على المعنى نفسه، كقولهم: "اس نے دروازہ کھولا"، "فتح الباب". و"وہ دروازہ کھول رہا ہے"، "يفتح الباب"، و"دروازہ کھولو"، "افتح الباب". والصواب أن يترجم بما يلي: "أطلقت الناقة من عقالها".

أخطاء ترجمية تتعلق بنحوية العربية ولسانتها

غياب الدلالة الأردية المرادة في إخضاع ترتيب الفاعل والفعل للفعل والفاعل

تبدأ الجملة الفعلية في اللغة العربية بالفعل، بينما تبدأ بالفاعل في الأردية، ويأتي الفعل في آخر الجملة.

يرى بعض المترجمين الذين يراعون بشدة الترجمة اللفظية أن مراعاة الترتيب ضرورية أثناء الترجمة، فيترجمون الجملة التالية: "احمد آيا" بـ "أحمد جاء"، ناسين أن تقديم الفاعل في الجملة الأردية أصلٌ وتقديم الفعل في الجملة العربية أصلٌ، ولا يجوز العدول عن أحد الأصلين؛ العربي والأردي إلا لضرورة يقتضيها المقام والحال، فإذا لم يكن داع إليه فلا يقدَّم ولا يؤخَّر، لأن التقديم والتأخير في العربية يدلان على أكثر من معنى، يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني: "واعلم أنا لم نجدهم (العرب) اعتمدوا فيه (التقديم) شيئا يجري مجرى الأصل، غير العناية والاهتمام. قال صاحب الكتاب، وهو يذكر الفاعل والمفعول: "كأنهم (إنما) يقدِّمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهُمَّانهم ويَعْنِيانهم"[1]. ولم يذكر في ذلك مثالا"[2].

بينما الجملة المسوقة هنا لا تتجاوز إلى معنى المعنى، بل لعلها تقتصر على المعنى فحسب. وهذا الداعي والدافع إلى ظاهرة التقديم والتأخير لا يحدث في الجملة العربية بنفسها من دون النشوء في الجملة الأردية. فالصحيح أن يترجم احمد آيا بـ "أحمد جاء" مراعاة للأصل.

العطف

"احمد دوکان پر گیا، کچھ کتابیں، کچھ کاغذ، ایک پین، اور ایک نوٹ بک خریدی".
ذهب أحمد إلى الدكان/ المكتبة واشترى كتبا، أوراقا، قلما ودفترا. جُمِعَ عدد من الأسماء المعطوفة في هذه الجملة من دون أن يتبع كل منها بحرف العطف "و"، وهذا الأسلوب لا يناسب سليقة اللغة العربية؛ لما فيه من فَجاجة وعجمة، فالصواب: ذهب أحمد إلى الدكان/ المكتبة واشترى كتبا وأوراقا وقلما ودفترا.

---

(1) عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بـ سيبويه، الكتاب، علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2009، ج 1، ص 68.

(2) الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة 1413هـ/ 1992م، ص 107.

العطف في تركيب رحمن ورحيم

أخذت الأردية بعض التراكيب العربية نحو رحمن ورحيم.

يقول الأردويون: الله رحمن ورحيم ہے، الله رحمن ورحيم سے مدد مانگو، فالمترجم أثناء الترجمة لا يراعي سياقات معنوية للتركيب الأردي؛ رحمن ورحيم فيترجمه من دون تصرف أو تعليق أو تغيير ما يلزم، يقول في الأول: الله رحمن ورحيم، وفي الثاني: استعن بالله الرحمن والرحيم.

فالترجمة الأولى صحيحة ومقبولة، لأن لفظة الجلالة مبتدأ يحتاج إلى خبر، صار المعطوف والمعطوف عليه خبرا له.

والترجمة الثانوية غير دقيقة، لأن لفظة الجلالة موصوف ومنعوت مفرد يحتاج إلى صفة مفردة، كلمتا؛ الرحمن والرحيم معرفتان، وكلتاهما صفتان مستقلتان، فجعلهما معطوفا ومعطوفا عليه يعني أنهما صفة واحدة، وهذا يؤدي إلى خلل المعنى وإفساد الدلالة، إذاً، فلابد من أن يحذف حرف العطف في الترجمة العربية لتكون كلمتا الرحمن والرحيم نعتين لمنعوت واحد بحسب ما يقتضي المقام.

"أل" في التركيب الإضافي

أخذت الأردية عددا كبيرا من الكلمات فانصبغت صبغة الأردية؛ حيث لا تقدر "أل" في المضاف إليه نحو إقامتِ صلاة، التباسِ حق، كتمانِ حق، يومِ آخرت، كلامِ إلهي، خشيةِ إلهي، وهلم جرا.

فالمترجم حينما يرى أن هذه التراكيب عربية خالصة يترجمها من دون تغيير، يقول مثلا في ترجمة قولهم: "إقامتِ صلاة دين كا اهم ركن ہے". إقامة صلاة من أهم أركان الإسلام. هنا ينبغي على المترجم أن يقدر "أل" في المضاف إليه، فيقول: "إقامة الصلاة من أهم أركان الإسلام". وهكذا في الأمثلة الأخرى.

النسبة مع الإضافة

وبعض المترجمين الذين يمارسون ترجمة هذه التراكيب أحيانا يقعون في إدخال "أل" على التركيبين الإضافيين الآخرين وهما: "كلامِ إلهي"، و"خشيةِ إلهي" فيقولون في ترجمتهما: "كلام الإلهي"، "خشية الإلهي"، حيث يقيسونهما على التراكيب السابقة، فيغفلون ههنا هيئة الجملتين/ التركيبين، فالكلمة؛ الإلهي في ذاتها صحيحة، مثلها مثل كلمة "القومي"، أي: ما هو منسوب إلى القوم، والوطني، أي: ما هو منسوب إلى الوطن، فالإلهي يعني ما هو منسوب إلى الإله، فكما لا يصح "كلام القومي"، أو "كلام الوطني" إذا كانا من صفات الكلام إلا إذا عُلِّقا بالعلمية على أحد الناس، ويقال عنه أثناء الحديث إن هذا الكلام لفلان فيصح القول عندئذ: كلام الوطني أو القومي، كذلك لا يصح "كلام الإلهي"، لأن كلمة "الإلهي" لا تستعمل إلا للنسبة إلى الإله؛ وهو الله جل وعلا، فالنسبة إليه تستعمل نعتا منكَّرا أو معرَّفا في العربية، يقال: كلام إلهي أو الكلام الإلهي، ومن دون النسبة عند الإضافة نحو كلام الإله، فلا يصح الجمع بين التعريف والإضافة في صيغة النسبة.

وكذلك يترجَم "خشيةِ إلهي" بـ"خشية الإلهي" لأن كلمة "الإلهي" فيها إسناد إلى الإله، ثم إضافة الكلمة إلى إليها يحمل ثلاث دلالات، وهي إسناد "الخشية" إلى "الإله"، ثم إسناد "الألوهية" إلى "الإله"، فكأن المعنى صار إسناد "الخشية" إلى "ألوهية الإله"، وهذا المعنى ليس بصحيح على الإطلاق، أما "خشية إلهي" أو "الخشية الإلهي" فكلاهما غير صحيح أيضا؛ لعدم التطابق بين الموصوف والصفة في الجنس، فالصحيح أن يترجَم تركيبا نعتيا منكرا أو معرفا نحو "خشية إلهية"، أو "الخشية الإلهية" أو تركيبا إضافيا نحو "خشية الإله".

وتقاس على تركيب "خشيةِ إلهي" كلمات أخر مستعملة في اللغة الأردية نحو "رحمت إلهي"، و"نعمت إلهي" وهلم جرا.

تعريف "أمس" وتنكيرها

"میں آپ سے کل ملا" أي "لقيتك بالأمس"، قصد المتكلم اليوم الماضي الذي كان قبل هذا اليوم، وكلمة "أمس" في العربية إذا نكِّرتْ عرِّفَتْ، وإذا عُرِّفَتْ نُكِّرَتْ، فـ "الأمس" المعرَّفة بـ "أل" دالة على أحد الأيام الماضية من دون تعيين، أما "أمس" المنكَّرة فإنها دالة على اليوم السابق لليوم الذي هو فيه.

"طالما" و"ما دمت"

"میں ایسا ہرگز نہیں کروں گا جب تک میں زندہ ہوں". لن أفعل هذا/ هكذا طالما أنا حي. هذه الترجمة غير صحيحة، لأن "طالما" لا معنى لها هنا، وأن الصواب أن يقال: لن أفعل هذا/ هكذا ما دمت حيا. أما "طالما" فمعناها "كثر ما" و"هي مكونة من الفعل؛ طال + ما الزائدة، يمكنك أن تقول مثلا: لقد طالما نصحتك فلم تمتثل أو تقول: طالما نصحتك، من دون قد"[1].

أسلوب الدعاء الأردي

إن أساليب الدعاء متنوعة الأشكال، ومختلفة الأنماط، وهذه الأساليب تختلف بحسب سياق الدعاء أمرا ونهيا وماضيا، ولكن المشكلة التي يقع المترجم غير الخبير فيها هي ترجمة أسلوب الدعاء المضارع، كقوله: "اللہ آپ کی عمر دراز کرے" أي "يطيل الله عمرك" بالمضارع، وهو غير صحيح، فالصواب أن يترجم بـ: "أطال الله عمرك"، بالماضي، وكقولهم: "اللہ آپ کو نیک وصالح اولاد دے" أي "يعطيك الله أولادا صالحين" بالمضارع، والفعل "يعطي" غير صحيح، فالصحيح أن يترجم بأسلوب الماضي: "رزقك الله أولادا صالحين". فـ "دے" وإن كان دالا على معنى الاستقبال إلا أن العربية لم يؤنس فيها استعماله بصيغة الاستقبال، بل إنها تستعمل صيغة الماضي للتوكيد على مضمون الدعاء.

(1) الدكتور أحمد مختار عمر، العربية الصحيحة، عالم الكتب، الطبعة الثانية 1998، ص 206.

الاسمية والفعلية في التركيب: التقديم والتأخير

"خالد آيا". يختلف معنى هذه الجملة باختلاف التنغيم والنبر، قد يدل على الخبر، ومرة يدل على الاستعجاب، وتارة يدل على الاستفهام. ومهما يكن التنغيم فإن المترجم عادة ما يترجم الجملة بالفعل من دون الانتباه إلى مقتضى الحال، فترجمتها بالجملة الفعلية مستقيمة إذا أريد بها الخبر فقط نحو "جاء خالد"، لأن أسلوب الفعل دال على الخبر، أما إذا أريد معنى الاستفهام أو الاستعجاب فينبغي أن تترجَم الجملة بالاسم، نحو "خالد جاء"، وباختلاف تنغيم الجملة يختلف أسلوبها. مثلا عند تنغيم التعجب يقال: "خالد جاء!" بالفعل المنبور في الجملة الاسمية، وعند الاستفهام "خالد جاء؟" بالاسم المنبور في الجملة الاسمية، وعند الخبر "جاء خالد".

المطابقة بين الفعل والفاعل

لا تظهر المطابقة بين الفعل والفاعل في العربية في العدد إذا كانت الجملة فعلية، بينما تظهر هذه المطابقة في الأردية إفرادا وجمعا سواء أكانت الجملة فعلية أم اسمية، مثل: "لڑکا روتا ہے" أي "يبكي الولد"، و"لڑکے روتے ہیں" أي "يبكي الأولاد". والذي لا يعرف هذا الفرق بين اللغتين يخطئ في ترجمة "لڑکے روتے ہیں" قائلا: "يبكون الأولاد" قياسا على الأردية، وغافلا عما ورد في اللغة العربية من أن الفاعل إذا كان اسما ظاهرا سواء أكان مفردا أو مثنى أو جمعا يجب أن يكون الفعل مفردا، يبكي الولد، والولد، والأولاد. وبالعكس يجب التطابق بين الفعل والفاعل، فيقال: الولد يبكي، والولدان يبكيان، والأولاد يبكون.

الفاعل والمفعول

"میں آپ کا مشکور ہوں" أي أنا مشكور لك، هذا غير صحيح، لأن معنى الترجمة العربية: أنا ممن يُذْكَرُ نعيمُه ويُثْنَى عليه به، مع أن المطلوب هو أداء الشكر للغير والاعتراف بنعيمه والثناء على إحسانه. والصواب: أنا مدين لك/ أنا شاكر لك.

أخطاء تصدر عن التذكير والتأنيث

وضعت كلمة "بيٹا" للدلالة على التذكير، وقد يستعمل في الأردية للمؤنث، نحو قول الأم لابنتها في حب وعطف: "نہ بیٹا ایسا نہیں کرتے"[1]. هنا كلمة "بيٹا" استعملت للمؤنث، وهذا ما يبلور عنه السياق الدلالي أو النصي، فالمترجم يجب أن يحدد من هو المخاطَبُ؛ أهو مذكر أو مؤنث.

وكلمة "ناقہ" مؤنثة في العربية، ولكنها مذكرة في الأردية، فالمترجم غير العارف بتذكير كلمة "ناقہ" وتأنيثها يقع في الخطأ عند الترجمة إلى العربية، يُنْطَقُ في الأردية "میرا ناقہ آیا" بتذكير "ناقة" وتأثير تذكيره في تذكير ضمير الملكية "ميرا"، كلمة "ناقة" مذكرة في الأردية، ومعظم الأرديين يؤنّثون هذه الكلمة فيخطئون في نطقها واستعمالها مع أنها مذكَّرة، فالمترجم المبتدئ يلتبس عليه تذكير ضمير المتكلم "ميرا" الأردي وعدم نقطتي التاء المربوطة في آخر الكلمة؛ ناقہ لأنها تستعمل في الأردية من دون نقطتي التاء.

تفعيلات، تفعلات، تفاعلات

كلمات أردية جاءت على زنة "تفعيل" تكون مؤنثة في الأردية نحو تكريم وتعظيم وتسكين وتذكير وغيرها.

"مجھے یہ تکریم پسند آئی" أي "أعجبت بهذه التكريم"، فالتكريم وأمثالها تستعمل مذكرا في العربية، فلا تؤنث من دون علة.

اللَبس في معنى "سائر" و"جميع"، أي: سارے کے سارے، سب کے سب اور باقی مانده

"سب کے سب طلبہ آ گئے". "قدِم سائر الطلاب": كلمة "سائر" بمعنى الباقي والفاضل، وليست بمعنى "جميع".

---

(1) قواعد اردو، ص 40.

"طالبعلم نے استاد سے نہ آنے کی معذرت کی" أي "اعتذر الطالبُ من الأستاذ عن الحضور، الصحيح: اعتذر الطالبُ من الأستاذ عن عدم الحضور.

عدم مراعاة معنى المصدرين: "رؤية/ رؤيا"، أي: دیکھنا

"آپ کو دیکھ کر بڑی خوشی ہوئی" أي "سرتني رؤياك". من الصحيح أن يترجَم: "سرتني رؤيتك". لأن الرؤيا تتعلق بالمنام، أما الرؤية فإنها مرتبطة بالعين أو القلب. وقد يترجَم بـ "أعجبتني رؤيتك". هذا صحيح، ولكنه ليس الأفضل، لأن "الإعجاب" أو "أعجبتني" تدل على المعنى الآتي: "أنا معجَب بالنظر إلى فلان ولكنه لم يُدْخِل السرورَ إلى/ في قلبي، أما "السرور" أو الفعل "سرتني" فإنه دال على المعنى الذي يقصده المتكلم وهو أن دخل السرور إلى قلبي مثلا. فـ "سرتني" أبلغ من "أعجبتني"، فلا بد للمترجم أثناء الترجمة من أن يكون واعيا بهذه الفروق اللغوية الدقيقة بين المفردات العربية، وعلى لسان سيبويه أقول: إن الترجمة: "سرتني رؤيتك" مستقيمة حسنة، والترجمة: "أعجبتني رؤيتك" مستقيمة قبيحة. والترجمة: "أعجبني رؤياك"، و"سرني رؤياك" مستقيمتان كاذبتان لانحرافهما عن أداء غرض المتكلم.

أخطاء تتعلق بتسرب الأساليب الترجمية الأجنبية إلى الترجمة العربية

عدم استعمال المفعول المطلق وإحلال الأسلوب الترجمي محله

"میں بہت اچھی چال چلا" أي: مشيت بصورة جيدة.

"تم اچھی طرح سے چلے" أي: سرت بشكل حسن.

"بڑی اچھی طرح یہ واضح ہو گیا کہ" أي: ظهر على نحو واضح.

هذه الترجمات العربية فيها ركاكة وفجاجة، إنها بعيدة عن العربية البليغة، فالأصح أن يقال: مشيت مشيا جيدا، وسرت سيرا حسنا، وظهر ظهورا واضحا.

هذه الأخطاء وأمثالها دخلت العربيةَ من أجل اقتحام العولمة اللسانية.

كلمة "ضد" بصفتها ترجمة حرفية لكلمة against الإنكليزية

"اس نے استعماری طاقتوں کے خلاف جنگ لڑی" أي إنه حارب ضد الاستعمار.

"عدالت عالیہ نے اس کے خلاف حکم نامہ جاری کیا" أي أصدرت العدالة الحكم ضده.

هذه الترجمات العربية تخالف طبيعة الأسلوب العربي، لأن الجملة الأولى: "إنه حارب ضد الاستعمار" فيفهم منها أن هذا المحارب مخالف للاستعمار، أي: إنه يحارب الاستعمار في جبهة أخرى غير الجبهة المعادية له. فالصحيح أن تترجَم الجملة بـ: شن حربا على الاستعمار. أما الجملة الثانية: "أصدرت العدالة الحكم ضده" فسيفهم منها أن حكم القضاء مخالف له، وإن كان في حقه في الواقع، فالصحيح أن تترجَم الجملة بـ: "صدر حكم بحقه أو عليه".

كلمة "تغطية" بصفتها ترجمة حرفية لكلمة cover الإنكليزية

"جنگ کے نمائندے نے کشمیر کے علاقے میں ہونے والی پاک انڈیا جھڑپوں کے بارے میں تفصیلات بتائیں ہیں" أي "قام مراسل جريدة جنگ بتغطية تفاصيل أنباء القتال الدائر بين باكستان والهند".

كلمة "تغطية" لا تفيد معنى نقل الخبر في العربية، لا علاقة بين الغطاء أو التغطية وبين الأخبار، وتضع معاجم اللغة أفعالا غير هذا الفعل لدلالة نقل الخبر، فتقول: "نقل الخبر" أو "أبلغه" أو "سرده".

كلمة "طِبْق" بصفتها ترجمة حرفية لكلمة according الإنكليزية

"نیوز ایجنسی کے مطابق قیدیوں کو کل یہاں سے منتقل کر دیا جائے گا" أي سيتم نقل الأسرى غدا طبقا لوكالات الأنباء.

هذا الأسـلوب بعيد عن العربية، والحافز الأسـاسي في ذلك هو تأثير الأسـلوب الإنكليزي في الأردية والعربية، وهذا الأثر نتاج الإذاعة والإعلام، فاللغة العربية لا ترضى باسـتعمال كلمـة "طبقا" في مثل هـذا الموضع، وإنما تتطلب اسـتعمال الكلمة الصحيحـة لهذا الوضع، وهي "وفقا" أو "وفاقـا" أو "على وفق". ثم الفعل المبدوء به الجملة وهو "سيتم" بدلا من استعمال الفعل من المصدر "نقل" واستعمال "نقل" بوصفه مصدرا بعد الفعل؛ "سـيتم" أسلوب أنتجه الإذاعيون والإعلاميون، وهذا الطريق في العربية غير مقبول، وفيها بدائل عنه.

إذا أردنـا حرفية الترجمة فمن الصواب أن يقال: "سـيتم نقـل الأسرى غدا وفقا لما ذكرته وكالات الأنباء". ومن الأسـهل والأقصر أن يؤتَى بعربية سلسة: "ذكرت وكالات الأنباء أن الأسرى سينقلون غدا".

كلمة "لعب" بصفتها ترجمة حرفية لكلمة (played a role) الإنكليزية

"اس نـے اس معاملے میں اپنا کردار ادا کیا" أي "لعـب دوره في هذا الأمر"، هذه الترجمـة نتاج أثر إنكليزي حتى أصبح التعبير العربي "لعب دورا" شـائعا في الوطن العربي المعاصر، أخذت العربية هذا التعبير من الإنكليزية؛ He played his role in this matter فالمترجم حينما يترجم جملة "كردار ادا كيا" يضع في الاعتبار النص الإنكليزي المقدَّم والتعبير العربي الشائع، إن فعل "لعب" فعل لازم، وقد جعل فعلا متعديا في الترجمة، ولا سـيما في لغة الإذاعة والصحافـة والإعلام، اللّعِـبُ واللّعْبُ ضد الجد، فالبديـل الصحيح: "قام بدوره" أو "واجبه"، "اضطلـع بدوره" أو "إنه أدى دوره في هذا الأمر"، والصواب المهجور خير من الخطأ المشـهور بدليل أن المهجور يصير مشهور إذا رُوِّجَ[1].

(1) العربية الصحيحة، ص 166.

إضافة أكثر من مضاف إلى مضاف إليه واحد

"یہ عربی (زبان کی) صرف ونحو کی کتاب ہے". تترجم الجملة بـ "هذا كتاب صرف ونحو العربية". على نمط عينات الجملة الأردية. والصواب: هذا كتاب صرف العربية ونحوها. وهذا يعني إضافة مضاف واحد إلى المضاف إليه، وإضافة المضاف الآخر إلى ضمير يعود على المضاف إليه الأول.

المضارع (الحال والاستقبال) في الأردية

الفعل على أربعة أنواع في العربية، وهي: الماضي والمضارع (الحال والاستقبال) والأمر والنهي، بينما للفعل الأردي خمسة أنواع، وهي: الماضي والحال والاستقبال والأمر والنهي.

ففي الأردية كلا النوعين؛ الحال والاستقبال مستقل بعضهما عن بعض، فالجملة: "میں پڑھ رہا ہوں" حال، و"میں پڑھوں گا" استقبال، أما العربية فإنها ترى المضارع مقسَّما على النمطين؛ الحال والاستقبال بحسب القرينة والسياق. اللهم إلا إذا ارتبطت السين أو سوف بالمضارع فإنه يدل حينئذ على الاستقبال فقط. "إنه يقرأ الكتابَ"، أي: يتتبع كلماته نظرا، سواء أكان ينطق بها أم لا ينطق بها، هذه الجملة تدل على الحال لدلالة الإخبار عليه من خلال تفاعلية المقطع الصوتي في الفعل: "يقرأ"، بينما الجواب بالجملة نفسها: "يقرأ الكتابَ" عن السؤال المقدَّم عليه وهو: ماذا يقرأ (عندئذ)؟ - مثلا - فأجاب: "إنه يقرأ الكتابَ". هذه الجملة تدل على الاستقبال لدلالة سياق التنغيم من خلال عملية المقطع الصوتي في الاسم: "الكتابَ".

فالمترجم الأردي لا يراعي هذا الفرق بين طرفي المضارع؛ الحال والاستقبال أثناء الترجمة ويظن أن الاستقبال في الأردية دائما يترجَم بالتسويف، أي: بالسين أو سوف، فيترجِم الجملة "میں پڑھوں گا" بـ "سأقرأ" أو "سوف أقرأ"، فتفوته دلالة "السين" و"سوف" على المعنى، حيث تدل الأولى على الاستقبال القريب، بينما تدل الأخرى على الاستقبال البعيد.

ومع ذلك يمكن أن تترجَم الجملة "میں پڑھوں گا" من دون إدخال "السين" أو "سوف" عليها، شريطة أن تدل القرينة على معنى الاستقبال. ويمكن المترجم أن يترجِم: بـ "أقرأ"، وهنا على القارئ أن يتلقى الدلالة المرادة منه.

كلمة "بسيط" بصفتها ترجمة حرفية لـ simple الإنكليزية

"میں ایک فقیر ومنش انسان ہوں، میرے پاس کچھ بھی نہیں" أي "أنا رجل بسيط، ما عندي شيء"، أي: لست رجلا ذا تكلُّف وتصنُّع. هذه الترجمة نتاج المعنى الإنكليزي الذي تغلب على كلمة "بسيط" وهو "ساذج، وعادي، أو غير معقَّد" مثلا، فيقاس على ذلك تعبيرات أخر، وتترجَم على علاتها، كقولهم: "میری ایک چھوٹی سی درخواست ہے آپ سے"، أي: عندي طلب بسيط (لك) وقولهم: "مجھے ایک چھوٹا سا سوال پوچھنا ہے آپ سے"، أي: عندي سؤال بسيط (لك). مع أن كلمة "بسيط" استعملت في العربية الفصحى بمعنى "الواسع الكبير"، وقد وردت الكلمة في هذا المعنى في شتى السياقات القرآنية نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾[2]، وقوله تعالى عند تذكير النعم: ﴿وَزَادَكُمۡ فِي ٱلۡخَلۡقِ بَصۜۡطَةٗۖ﴾[3]. والمعنى المعاصر لكلمة "بسيط" هو ما ليس بمعقَّد، أخذ النحاة واللغويون هذا المعنى من الفلاسفة، فصار معنيان لكلمة "بسيط"، المعنى الأصلي وهو "الواسع"، والمعنى الفرعي وهو "غير المعقد"، وشتان ما بينهما، فلا ينبغي الاعتماد على المعنى غير المتعارف عليه عند أهل اللغة في باب "الترجمة" ولا سيما إذا كانت الكلمة بسيطة الاستعمال.

---

(1) البقرة، 245.

(2) البقرة، 247.

(3) الأعراف، 69. وينظر: سورة الرعد، 26. وسورة الإسراء، 29 – 30.

كلمة "بالنسبة"

"کرنسی پھر ایک بار گر گئی، پاکستانی روپیہ ڈالر کے مقابلے میں کم ہو گیا"، أي انخفضت أسعار العملة، وبالنسبة للروبية الباكستانية فقد انخفضت مقابل الدولار. هذه الترجمة خاطئة، لأن كلمة "النسبة" حسب القاموس تدل على معنى القرابة أو ما تعلق بها، فالصواب أن يقال: انخفضت أسعار العملة، أما الروبية الباكستانية فقد انخفضت مقابل الدولار.

تأخير الفاعل وتقديم ضميره عليه

"پاکستان میں امن وامان کی صورتِ حال کے حوالے سے بات کرتے ہوئے وزیر دفاع نے کہا"، أي "في تصريح له عن الأحوال الأمنية في باكستان قال وزير الدفاع".

هذا النوع من الخطأ في الترجمة نتيجة الترجمة التجسيدية، والصحيح: "قال وزير الدفاع أثناء تصريح له/ الحديث عن الأحوال الأمنية في باكستان".

التباس صلات الأفعال العربية بصلات الجمل الأردية

"ہمارا منشور ملک کو جنگ کی بربادیوں سے بچانا ہے"، أي تجنيب الدولة من ويلات الحرب. والصواب: تجنيب الدولة ويلات الحرب، جنَّب يجنِّب تجنيبا، جنَّب فلانا الشيء: أبعده عنه.

"وہ گھر میں داخل ہوا"، أي "دخل في الدار"، لا بأس فيه، ولكنه ليس بمستحسن، من الأفضل أن يترجَم بأسلوب شيِّق وفصيح وهو: "دخل الدارَ" أي: دخل في الدار.

"میں کافی دیر سے اس مسئلہ کو ڈھونڈ رہا ہوں"، أي "منذ زمان أبحث في هذه المسألة"، واضعا في الاعتبار ما سبق من قوله تعالى: ﴿يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾ غافلا عما جرى على لسان العرب من استعمال الفعل في شتى السياقات المتناسبة، ولا بد من مراعاتها عند الترجمة والكتابة، لأن سياق "بحث" في الجملة الأردية يوحي

بالاجتهاد والطلب والسؤال والاستقصاء وغيرها، وهذه الدلالات لا تحصل للفعل: "بحث" مع صلة حرف الجر: "في". ففعل "بحث" الأرض، وفيها، بحثا: حفرها وطلب الشيء فيها[1].

وفي التنزيل العزيز: ﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾[2]. هذا الاستعمال لفعل "بحث الشيءَ وبحث فيه" يلتبس على المترجم باستعمال آخر، وهو: بحث الشيءَ وعنه: "فتَّش عنه". [3] أثناء ترجمة كلمة "ڈھونڈنا" في الأردية.

من الصواب أن يترجَم بما يلي: "منذ زمان أبحث عن هذه المسألة"، ففي هذه الجملة/ الترجمة إيحاء إلى عناء وجهد قام الباحث به أثناء البحث عن المسألة.

"میں آپ سے محبت کرتا ہوں" أي "أنا أحب منك"، والصواب: "أحبك"، من دون الصلة.

"میں آپ سے اللہ کے لئے محبت کرتا ہوں" أي أنا أحبك لله/ محبك لله، لأن حرف الربط الأردي: "کے لئے" طالما يترجَم باللام، ولكن "اللام" لا تستعمل هنا في صلة "أحب" الفعل المضارع أو "محب" اسم الفاعل، بل تستعمل "في" عوضا عن "اللام" في صلته.

"میں نے آپ سے پوچھا" أي سألت منك. فحرف الجر الأردي: "سے" يترجم عموما بـ "من" حرف الجر في العربية، وهذا ما يوقع المترجم في الالتباس، من الصحيح أن يترجم الفعل "سأل" من دون الصلة، فيقال: "سألتك"، أما الصلات المألوفة الاستعمال في صلة "سأل" فمنها: "عن"، و"الباء"، كقولهم: سألتك عن كذا أو بكذا[4]. أي: استخبرتك عنه، وهكذا ورد في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿لَا نَسۡـَٔلُكَ رِزۡقٗاۖ﴾[5].

---

(1) المعجم الوسيط، ص 40.
(2) المائدة، 31.
(3) المعجم الوسيط، ص 40.
(4) المرجع نفسه، ص 411.
(5) طه، 132.

وصل إلى، وصل الشيء؛ پهنچنا، دينا

"ميں گهر پهنچ گيا ہوں" أي وصلتُ البيتَ، هذا غير صحيح، لأن الفعل؛ "وصل" لا يأتي من دون صلة حرف الجر "إلى" للدلالة على معنى الوصول والبلوغ والإتيان، يقال: وصلت إلى البيت. أما الجملة: "وَصَلَه" فتعني: أعطاه صلة.

وقف على؛ مطلع ہونا

"ميں مطلع ہوا" أي وقفت منه أو به، فالوقوف بمعنى الاطلاع على الشيء لا تأتي بعده "من" أو الباء، فالصحيح: "وقفت عليه"، أي: اطلعت عليه وعلمت ذلك.

رغب فيه، رغب عنه؛ چاہنا، ناپسند كرنا

"مجهے يہ پسند ہے" أي "أرغبه" أو "أرغب له" بمعنى أحبه أو أريده، فـ "رغب" لا يستعمل في هذا المعنى من دون الصلة أو بصلة اللام مثلا، فالصحيح: "أرغب فيه"، أي: أحب أن يكون لي ذاك الشيء. و"رغب عنه": بمعنى زهد فيه ولم يشتهه.

وقع في ووقع علي؛ غلطی كرنا، پانا أو پا لينا

"بالآخر اس نے مجهے پا ليا"، ويقال: "اس نے غلطی كی". يقال في ترجمة الجملة الأولى: "وقعني أخيرا"، من دون صلة الفعل؛ وقع، وفي الثانية يقال: "وقع منه الخطأ"، هاتان الترجمتان لا تخلوان من ركاكة وتحفظ، ففي الأولى يقال: "وقع عليَّ"، أي: وجدني أو عثر علي، وفي الثانية يقال: "وقع في خطأ"، أي: أخطأ أو سقط.

مشكلات ترجمية تتعلق بظاهرة صرفية

المجرد والمزيد

"اس نے مجھے پریشانی میں ڈالا"، أي: "أشكلني كذا وكذا". وهنا ينسى المترجم أن المجـرد والمزيـد كليهما يـدلان على المعنى الواحـد في العربية، أما هذا الأسـلوب الأردي فيترجَم بالفعل المسـاعد نحو: "أوقعني في مشكلة"، أو "جعلني في مشكلة أو أزمة". فالفعل: "شكل الأمرُ شُكُوْلاً: التبس، وأشْكَلَ الأمرُ: التبس"[1]؛ كلاهما وردا في العربيـة للدلالـة عـلى معنى اللزوم. ويقـال مثلا: "وہ میرے لئے پریشـانی کا سـبب بنا"، أي: "سَـبَّبَ لي مشـكلة". مع أن معنى كلمة "سَـبَّبَ" أكثر سَـبَبَه، أو أوجد الأسـبابَ، ففي الجملة الأردية أسـند الفعل "سَـبَّبَ" مباشرة إلى "مشكلة"، وهذا الإسـناد غير صحيـح في العربية، فلكلٍّ أسـلوب وقياس وقاعـدة، فلا ينبغي الخروج عليها من دون علة، ومن الصواب أن تترجَم الجملة بـ"إنه أوجد لي أسباب المشـكلة"، أو سَـبَّبَ لي أسبابَ المشكلة". والأفضل أن تترجَم بـ"وقعت في مشكلة من أجله".

"اس نے مجھے غفلت میں ڈالا"، أي: "أغفلني كذا وكذا". فينسى أن التجرد والزيـادة في هـذا الباب سـواء، إنه يحتـاج في أداء المعنى إلى فعل مسـاعد آخر نحو: "أوقعني في غفلة/ سهو"، أو "جعلني في غفلة/ سهو" مثلا، فالفعل: "غفل عن الشيء غُفُوْلاً وغَفْلَةً: سـها من قلة التحفـظ والتيقظ، وغفل الشيءَ: تركه إهمالا من غـير نسـيان. وغفله سـتره. وأغفل الـشيءَ: غَفَلَ عنـه"[2]. كلاهما جـاءا في العربية للدلالـة على معنى اللـزوم، اللهم إلا إذا جاءت صلة الفعـل: "أغفل" بحرف الجر "عـن"، فتـدل على معنى التصيـير، يقال: "أغفل فلانا عن الـشيء"[3]، أي: جعله غافلا عنه.

---

(1) المعجم الوسيط، ص 491.

(2) المرجع نفسه، ص 657.

(3) المرجع نفسه.

خواصّ الفعل العربي

تفعيل بمعنى قبول الشيء

"میں نے اس کی سفارش کی" أي "شَفَّعْتُه"، مع أن "تفعيل" هنا دال على معنى القبول، فمعنى "شَفَّعْتُه"، "میں نے اس کی سفارش قبول کی" أي: "قبلت شفاعته". من الصحيح أن يترجَم:

تفعيل بمعنى الدعاء

"میں نے اسے پانی پلایا" أي "سَقَّيْتُه"، مع أن "تفعيل" هنا دال على معنى الدعاء، فمعنى "سَقَّيْتُه" في الأردية: "میں نے اسے کہا: سقیا لک" أي: "قلت له: سقاك الله أو سقيا لك". أو دال على معنى التكثير، فمعنى "سَقَّيْتُه" في الأردية: "میں نے اسے بہت پانی پلایا"، أي: "سقيته كثيرا". ينبغي أن تترجَم الجملة الأردية عند عدم إرادة معنى الكثرة بالفعل المجرد أو بما يقوم مقامه من الأفعال الأخر نحو "سَقَيْتُه"، أو "أرْوَيْتُه".

تفعيل بمعنى النسبة والتصيير

جَبَّنَه تجبينا: نسبه إلى الجبن، "میں نے اسے کمزور کر دیا/بنا دیا" أي "جَبَّنْتُه" أو "أجبنته"، فكلاهما غير صحيح، لأن صيغة التفعيل من ذلك لا تأتي للدلالة على التصيير، ويدل باب التفعيل منه على معنى النسبة إلى شيء، فمعنى "جَبَّنَه" نسبه إلى الجُبن. وجبّنه حمله عليه[1]. وأما صيغة الإفعال فإنه مزيد بمعنى مجرد، يقال: أَجْبَنَ، أي: صار جَبانا أو جَبُنَ وجَبَنَ، وإذًا، "إفعال" ههنا بمعنى "الصيرورة"، و"أَجْبَنَه: وجده جَبانا أو حسبه جَبانا"[2]. بمعنى جَبَن وجبُن يجبن جبنا وجَبانا. فالفعل الأردي؛ كر دينا أو بنا دينا قد يدل عليه الفعل؛ أجبن، ولكن ليس للدلالة

---

(1) المرجع نفسه، ص 106.

(2) المرجع نفسه، ص 106.

علـى معنى الجَبان ضد الشـجاع بل للدلالة على معنى الجُبْن، وهـو ما جُمِّدَ من اللبن وصُنِعَ بطريقة خاصة أو الذي يؤكل[1].

استفعال بمعنى تفعّل

"اس نے مجھے دیر سے آنے کا کہا" أي "استأخرني"، "اس نے مجھے جلدی آنے کا کہا" أي "استقدمني"، يلتبس على المترجم أن الاستفعال هنا يفيد معنى الطلب، مع أن صيغتي؛ "اسـتأخر"، و"اسـتقدم" دالان على معنى "التفعل"، صيغة "استأخر" معناها: "تأخر"، و"اسـتقدم" معناها: "تقدم". أما الجملتان فتكون ترجمة أولاهما: "طلـب منـي التأخـير أو التأجيـل، أو "قال لي أن آتيـه مؤخرا أو آجـلا"، أما الثانية فتترجَم: "طلب مني التعجيل"، أو "قال لي آن آتيه عاجلا"، وأحيانا تترجَم الجملة "اس نے مجھے دیر سے آنے کا کہا" بـ "أمهلني". هذا الاستعمال (الترجمة) وإن كان صحيحا في اللغة المعاصرة ولكنه ليس ببليغ، لأن "أمهلني" دال على "اسـتنظرني"، وهـذا دال على "اسـتوقفني"، وهذا دال على "سـألني الوقـوف"، والوقوف بمعنى القيـام مـن الجلوس أو الفهـم والتبين، فأين هـذا المعنى من المعنى الـذي نحن فيه، وهو طلب التأجيل، وتترجَم الجملة الثانية بـ "ﮯمجھےنےاس جلدی آنے کا کہا" أي "استعجلني"، وهـذا غير صحيح، لأن الفعل: "اسـتعجل" معنـاه "عَجِلَ" أي: "أسرع" كـما جـاء في قوله تعالى: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾[2]، فهذا دال على معنى اللزوم، ويقال: "عجل فلانا والأمرَ" أي: "سبقه" كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ﴾[3]، وهـذا دال عـلى معنى التعدية، وقد يأتي الفعل: "اسـتعجل" بمعنى "اسـتحث"، و"استحث" معناه "حَثَّ"، و"حَثَّ" معناه "حَضَّ على كذا" كما جاء

(1) المرجع نفسه، ص 106. وينظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ج 1، ص 503.

(2) طه، 84.

(3) الأعراف، 150.

في قولـه تعـالى: ﴿وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾[1]، فأيـن هذا الحـث والحض من معنى طلب الاستعجال؟

لا بـد للمترجم أن يـدرك معاني الصيغ الصرفيـة ودور خواصها في تعيين معاني المفـردات واسـتعمالاتها اسـتعمالا صحيحا، ولا سـيما إذا كان النص مغلقـا أو أدبيا بليغـا؛ فـلا بد للمترجـم أن يأخـذ في الاعتبـار علاقـات النص بتفاعـلات صرفية ونحوية ولسانية؛ لدورها القوي في تغيير المعنى والدلالة.

مشكلات تتعلق بدلالة فاعلة في عملية الترجمة

إقحام ترجمي لبعض الكلمات المشتركة رغم استغنائها عن الترجمة

ففي الأردية، لبعض الكلمات معان مزدوجة الاعتبار، قد تكون مذكرة لدلالتها على المعنى وقد تكون مؤنثة لدلالتها على المعنى الآخر.

كلمة "دوپہر"، "گزر"، و"تکرار".

"دوپہر": إذا استعملت للدلالة على معنى "دن کا خاص وقت جو بارہ بجے ہوتا ہے" نصـف النهار "السـاعة الثانية عشرة تمامـا" عموما تكون مؤنثـة، نحو قولهم: "دوپہر ڈھل گیئ"[2]. وإذا استعملت للدلالة على معنى (دو ساعت) الزمن والوقت تكون مذكرة، نحو قولهم: "مجھے انتظار کرتے کرتے دوپہر ہو گئے"[3]، فـ "ہو گئے" في الأرديـة دال على التذكير، بينما الكلمة نفسـها كانت مؤنثـة في الجملة الأولى المقدَّمة. فـالأردي الذي يعتاد ترجمـة المذكر بالمذكر والمؤنث بالمؤنـث، ولا يعرف نظام اللغة العربيـة يخطـئ في ترجمة تذكـير "دوپہر" وتأنيثها. أما العربي الـذي يعرف أن كلمة "دوپہـر" دالـة على معنى "نصف النهـار" فيترجمها في كلا الموضعـين بـ "النهار/ نصـف النهـار"، مع أن الجملـة الأولى تترجَم بـ "كادت الشـمس أن تغرب"، أو

(1) الحاقة، 34.

(2) قواعد اردو، ص 44.

(3) المرجع نفسه.

"كاد النهـار أن ينتهـي"، بينما تترجَم الجملة الثانيـة بـ "تأخرت كثيرا"، فقد أُهْمِلَتْ في ترجمة الجملة الأخيرة كلماتٌ لكون العربية غانية عنها لأداء المعنى بأسلوب يسير، لكل لغة أسلوب يراعَى أثناء الترجمة، ليكون على قمة الجودة في أداء المعنى.

"گزر": (مذكر)، وهو حاصل مصدر لـ "گزرنے" نحو قولهم: "ميرا گزر وہاں سے ہـوا"[1] أي: (أنا) مررت مـن هناك أو مررت عليه (وفق سـياق الكلام). أما ترجمته المجسَّـدة "كان مروري من هناك" فغير صحيحة. فـ كلمة "گزر" هنا مذكرة اللفظ والاستعمال.

"گزر": (مؤنث)، ومعناه "گزر اوقات" نحو قولهم: "اس میں میری گزر نہیں ہوتی"[2]، أي: لا يكفيني هذا القُوْتُ، أو هذا القوت يقصُر عن وفاء الحاجة، أو هذا الشيء لا يفي بحاجتي، وهلم جرا.

"تكرار": (مؤنث)، ومعناه "بحث اور جھگڑا" نحو قولهم: "میری اس سے تکرار ہو گئی"[3] أي: شجر الأمر بيني وبينه أو تنازعته في الأمر.

"تكرار": (مذكر)، ومعناه "مكرر لانا" نحو قولهم: "اس لفظ کا تکرار فصیح نہیں"[4]، أي: تكرير هذه الكلمة ليس بفصيح.

يلتبـس أحيانا على المترجم مصـدر الفعل العربي؛ كَرَّرَ الـشيءَ تكريرا، وتكرارا: أعـاده مـرة بعد أخرى. بما ورد في الأردية، ومن ثم ينسـى مراعاة سـياقي الكلمة في اللغة الأولى، فيقيس ما ورد في العربية على ما لم يرد في الأردية أو العكس.

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه.
(4) المرجع نفسه.

المعنى الناشئ من تنغيم الفعل المساعد الأردي: "لينا" أي: "الأخذ" و"دينا" أي: "العطاء"

"لينا" و"دينا" كلاهما فعلان مساعدان (امدادي افعال) في اللغة الأردية، إلا أن دلالة أحدهما مختلفة عن الآخر، فالفعل "لينا" دال على معنى "الحرص على المنفعة للنفس"، أي: الإشفاق والجد في الحصول على النفع لذاته، وهو كسب الشيء وجمعه وتحصيله لذاته، أما الفعل: "دينا" فإنه دال على معنى "الحرص على المنفعة لغيره"، أي: الإشفاق والجد في الحصول على النفع للغير، وهو كسب الشيء وجمعه وتحصيله إياه. فكلا الفعلين دال على معنى معارض للآخر، نحو قولهم:

"میں نے اسے سمجھا لیا"[1].

"میں نے اسے سمجھا دیا ہے"[2].

فالمترجم العادي الذي لا يدقق النصين يترجمها بـ "أَفْهَمْتُه"، أو "فهَّمْتُه"، مع أن الأول يدل على معنى: أرضيته، أو جعلته يوافق أو يرضى. والثاني يدل على معنى: جعلته يفهم القضية بها أنها مفيدة له، وما دام بين الجملتين الأرديتين فرق غامض فلا بد من رعايته أثناء الترجمة، فيترجَم الأول بـ "أفْهَمْتُه"، أو إذا قصد المبالغة فيترجَم بـ "فهَّمْتُه"، أما الثاني فيترجَم بـ "تفاهمته"

عدم مراعاة أثر التنغيم في أداء معنى "الإعجاب" في الترجمة

"کہاں": هذه الكلمة في الأردية تدل على معنى الاستفهام، نقول مثلا: تم کہاں ہو؟ أي: أين أنت؟ وقد تأتي "کہاں" للدلالة على معنى التعجب والدَهشة، أي: الشيء الذي يجعله مفتوح الفم وهو يتأمله، كقولهم: "کہاں وہ کہاں میں!"[3]. هنا يقع المترجم في مشكلة الترجمة فيقوم بترجمة حرفية نحو: "أين هو وأين أنا!" وهذا ليس

(1) المرجع نفسه، ص 89.
(2) المرجع نفسه، ص 89.
(3) المرجع نفسه، ص 158.

ببليغ في العربية، ومن الأَوْلى أن تترجَم بـ "أين هو مني!"، إذا قصد تفضيل نفسه على الآخر، أو "أين أنا منه!" إذا نوى تفضيل غيره على نفسه، ثمة أسلوب آخر يقال في موقف الإعجاب والدهشة، يفيد معنى التعجب، "كهاں ذره كهاں آفتاب!"[1]، أي "أين الذرة وأين الشمس!" وهذا ليس ببليغ في العربية أيضا، فالصحيح أن تترجَم هذه الجملة أيضا باستعمال حرف الجر، فيقال: "أين الذرة من الشمس!"، يقال في ترجمة أسلوب التعجب "كهاں وه كهاں ميں!" لله هو مني! وفي "كهاں آپ كهاں ميں!" لله أنت مني! وكذلك يقال: لله درُّكَ أي رجل أنت!/ لله درُّه أي رجل هو/ كان! أو لله درُّكِ أية امرأة أنت! لله درُّها أية امرأة هي/ كانت!

ولعل الأساليب العربية نفسها تجري في ترجمة "كهاں ذره كهاں آفتاب!"، ويمكن أن يترجَم ذلك بـ "سبحان الله!" أو "حَسْبُك بفلان/ بفلانة كذا وكذا!" (رجلا، فارسا، شجاعا، عالما، باحثا، مترجما) وفق سياق الكلام.

"خير": (سے، کے ساتھ) تدل على الاستفسار والاستعلام عن السلامة والعافية والصحة.

وقد تدل على الطنز والطعن.

وقد تدل على الاستغناء.

وقد تدل على الرضا.

وقد تدل على الزجر والتوبيخ والإنذار والتهديد.

"آپ خير سے ہيں؟"[2] دالة على الاستعلام عن العافية. تترجَم الجملة بـ "كيف حالك؟"، أو "لعلك بخير؟" مثلا. فالمترجم المبتدئ يترجم كلمة "خير" كلما أتت في الجملة، فيترجم الجمل الآتية:

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 160.

"خير سے آپ ملک کے بڑے ہمدرد اور بہی خواہ ہیں"[1] بـ "من الخير أنك من محبـي الوطـن"، هذا خطأ فادح، لأن النص الأردي دال على معنى الهزء والسـخرية والطعـن بينـما الجملة العربية دالة عـلى معنى الجدة والثناء، وكيـف يقع معنى الطنز والطعن موقع المدح والثناء؟!.

"خير كيا مضائقہ ہے"[2] دالة على معنى الاسـتغناء. وتترجَم هذه الجملة بـ "خير، لا بأس"، (ترجمة دارجة جاءت على غرار النطق)؛ فالعربية لا تسمح باستعمال كلمة "خير" كسـابقة للجملة، لأن لها دلالة غير دلالتها في الأردية، فالجملة تترجَم بما يـلي: "لا بـأس عليك"، أو "لا بأس في ذلك"، أو "لا حـرج في ذلك"، وغيرها من الأساليب الدالة على معنى الاستغناء.

"خير يوں ہی سہی"[3] دالة على معنى الرضا. وتترجَم هذه الجملة بـ "خير، إنه صحيح"، (ترجمة دارجة جاءت على غرار النطق)، فالجملة تترجَم بـ "موافق"، أي: (أنـا) موافق بحـذف الضمير أو ذكره، كلاهمـا صحيح، ويمكن كذلـك أن تترجَم الجملة أحيانا بـ "نعم، إنه...". فكأن الجملة الأردية جزء من النص يقابله في العربية في السـياق "نعـم". وكذلـك يمكن ترجمته بـ "هذا صحيح"، وعـلى كل حال، من الواجب على المترجم أن يراعي أثناء الترجمة سليقة اللغة التي يترجَم إليها.

"خير ديكها جائے گا"[4] دالة على معنى الإنذار والتوبيخ.

فلتحديـد معـاني الجمل السـابقة وإبراز دلالاتهـا الصحيحة نحتاج إلى السـياق التنغيمي، وهذا السياق له دور رائد في تحديد دلالات الأصوات والجمل والتراكيب، إذا فات المترجم هذا النوع من السياق فاتته الترجمة. وليس من مسؤولية المترجم أن

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه.
(4) المرجع نفسه.

يضع لفظا إزاء لفظ بل المسئولية أن يحتفظ بأسلوب اللغة الهدف في الترجمة للحفاظ على طبيعته وحيويته[1].

مادة "مكر" و"تدبير"

"میں آپ کے معاملے میں غور وخوض (فکر وتدبیر) کرتا ہوں". أمكر لك، المترجم يضع في الاعتبار قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[2] إنه ينسى أن المكر في حق الله تعالى غير المكر في حق البشر، فالمكر فيه نوع من الدناءة والخبث والسيئة في كل الأحوال، فالصحيح أن يترجم: أنا أدبِّر لك، فالسياق لا يتحمل كلمة "أمكر" ههنا.

أزمة الترجمة اللفظية وجفافها اللساني واللغوي

ففي الأردية يقولون: "میں آپ کو بتانے جا رہا تھا"، وفي الإنكليزية يقولون: I am going to say you that... فالمترجم يخطئ في ترجمة هذا التعبير الأردي/ الإنكليزي وأمثاله إلى العربية، إنه لا يؤتي التعبيرَ الأجنبيَّ عربية ملائمة بل يعبر عنه بأسلوب يسير على أنماط اللفظة فيقول: أنا ذاهب إلى القول، بدليل أن العرب قد قالوا: "ذهب إلى القول"، فيقيس جملة الفاعل: "أنا ذاهب إلى"... على جملة الماضي: "ذهب إلى"... وهذا الخطأ ينتاب ترجمة المترجم لعدم معرفته الدقيقة واستيعابه الكامل لثقافة العربية، فالجملة: "ذهب إلى القول" استعملها الفقهاء عموما للدلالة على معنى: الطريقة، والقصد، والرأي، ووجهة النظر، والمصدر منه "المذهب" أي: المعتقَد الذي يذهَب إليه، فـ"ذهب إلى القول"، أي: قصد هذا الرأي أو ذاك، فأين الفعل "ذهب" من "ذاهب"!؟ شتان ما بينهما.

---

(1) ينظر: ڈاکٹر مرزا حامد بیگ، ترجمے کا فن (نظری مباحث 46 قبل مسیح تا 1986ء)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول 1987ء، ص 8.

(2) الأنفال، 30.

أما التعبير: "أنا ذاهب إلى القول"، بعيد عن هذا المعنى بل إنه تسرب إلى العربية بناء على مداخلات ترجمية عشوائية بين لغات العولمة، وبناء على ذلك ينبغي أن يترجم الأسلوب الأردي بما هو أقرب إلى الاستعمال الصحيح والسياق الملائم مثل: "(كنت) أود القول بـ"، "(كنت) أود الحديث عن"، "(كنت) أقول لكم بـ"، كذا وكذا.

ففي الأردية يقولون: "میں آپ کے سامنے یہ بات رکھنا چاہتا ہوں"، فالمترجم أحيانا يخطئ في ترجمته قائلا: "أريد أن أضع حديثي أمامك"، فيقيس المفهوم الأردي على الأسلوب العربي؛ "وضع نصب أعينه"، فيرى أن الفعل؛ "وضع" له سياق واحد في كلا الموضعين، فيلتبس عليه اختيار موقع كلمة ورتبتها، سياق جملة وموقعها، والصواب: "أطرح الموضوع عليك"، أي: أريد أن أتحدث أمامكم عن موضوع كذا وكذا.

مشكلة غربة سياق الألفاظ والتعبيرات والأمثال في اللغة الثانية/ الأجنبية

فالقيمة اللغوية للأمثال والتراكيب والعبارات المألوفة في كل مجتمع وشعب تعود إلى أصل لا يصح العدول عنه، فمن خصائص المثل إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية، فالأمثال تكون تعبيرا صادقا عن عادات المجتمع والواقع والحياة، "ولذلك تعد الأمثال مصدرا أساسيا في دراسة اللهجات العربية"[1]، لأنها: "لغة الشعب التي يطلقها فور الحدث دون تصنع، وهي من هنا تعتبر مرآة صادقة للهجة، ويعتمد عليها دارس اللهجات العامية اعتمادا كبيرا"[2]. فمن باب تقليل شأن المثل العربي أو الأردي أن يترجم إلى لغة أخرى بطريقة حرفية، بل إنما هو بمثابة القضاء على أصالة اللغة وحيويتها.

(1) الدكتور عبد التواب مرسي حسن الأكرت، ظواهر لغوية في الأمثال العربية دراسة في المستقصى للزمخشري، الطبعة الأولى 1425هـ/ 2004م. ص 33. وينظر: الدكتور عبده الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها سعد بن عبد الرحمن الراشد، الرياض، الطبعة الأولى 4120هـ/ 1999م، ص 67.

(2) اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص 67.

ثمة كلمات كثيرة، وجمل عديدة، وتعبيرات وأساليب شتى لا توجد في لغة عربية أصلا، وهنا تسقط دعاوى عبقرية اللغة العربية من إطار المعجم، أو يقال – مثلا – إن العربية تصلح لترجمة كل ملفوظ، هذه الفكرة لها جانبان، جانب يتعلق بصلاحية اللغة في ذاتها، ولا ريب في ذلك، فإن العربية من أعمق اللغات وأكثرها معنى ودلالة، فصاحة وبلاغة، أما الجانب الثاني، فهو أن العربية لا تحيط بجملة المعاني والدلالات التي أحدثتها الأردية، والتي تعود في أصولها وأفرعها إلى الأردية، فيشعر المترجمون بحاجة إلى التعبير عنها، هنا يقع القائل في مشكلة لسانية، فإما أن يتصنع في الترجمة ويعبر تعبيرا لفظيا أو تعبيرا مباشرا، أو يحاول محاولة ينجح فيها حينا ويفشل حينا آخر.

فـ "دم ٹوٹنا" معناه "تهک جانا"، يقال مثلا: "جب سب کا دم ٹوٹ گیا اور لگے ہانپنے تو کتکے ہاتھ سے چھوٹ گئے"[1].

فالتركيب: "دم ٹوٹنا" دال بادئ ذي بدء على معنيين: أولهما: "احْتُضِرَ" أي: أتاه أو حضره الموت، دخل في نزع الروح، والآخر: هزل وكلَّ وتعب، ففي الجملة السابقة جاء التركيب في سياق "كتكا" ما يدل على معنى إصابة الجهد والمشقة في أثناء اللعب. ما دام التركيب مرتبطا بسياق اللعبة فيكون معناه: لما جهدهم التعب فكلّوا. فالمترجم يضع في الاعتبار أثناء ترجمة الجملة الأردية المعنى الدقيق لـ "دم ٹوٹنا" وهو "تهک جانا"، فالجملة تترجَم بـ "حينما بدأوا يعانون من النَّصَبِ والعناء".

أما "بات ٹهرنا" فمعناه "نسبت طے ہونا"، يقال مثلا: "بات کا ٹهرنا تها کہ جهیز کی تیاریاں شروع ہو گیئں"[2].

فالتركيب "بات ٹهرنا" دال على معنيين: أولها: "استقر الأمر" أو "استقر الرأي على كذا"، والآخر: "خطب فلانٌ فلانةً"، و"خطبها إلى أهلها"، وهو قبول الخَاطب والخِطبة. هذا التركيب – كذلك – يرتبط بجهاز (بفتح الجيم أو كسرها)

(1) اردو املاء وقواعد، ص 317.

(2) المرجع نفسه، ص 296.

العروس فيدل على المعنى الآتي: لما خطبها إلى أهلها طفق أهلها يجهِّزونها، أي: أخذ أهلها يُعِدُّوْن لها الجهاز. هنا - أيضا - يضع المترجم نصب عينيه المعنى الخفي لـ "بات ٹهرنا" وهو "نسبت طے ہونا"، فالجملة تترجَم بـ "عندما تمت الخطبة أخذوا يُعِدُّوْن لها الجهاز".

و"بیچ کهیت بولنا" معناه "عام اعلان کرنا" يقال مثلا: "بولیں اور بیچ کهیت بولیں"[1].

فالتركيب "بیچ کهیت بولنا" دال على معنيين معروفين، أولهما ما يتبادر إلى الذهن فورا وهو: الحديث وسط الحقل، والآخر: جَهْوَرَ بالحديث، أي: تكلَّم جَهاراً: عيانا أو جَهَرَ بالكلام ونحوه جَهْراً وجِهاراً: أعلنه[2]. مع أن كلمة "بولیں" تعني التكلم والتحدث، و"اور" حرف العطف، وهو دال على التوكيد في الجملة، ومعنى كلمة "بیچ" الوسط، ومعنى كلمة "کهیت" الحقل والمزرعة. فالجملة لا تترجَم بـ "تحدثوا فلتتحدثوا وسط الحقل أو المزرعة". هذه الترجمة بعيدة عن المقصود، لذلك يجب على المترجم أن يدرك معنى "بیچ کهیت بولنا" وهو "عام اعلان کرنا"، فالجملة تترجَم بـ "أعْلِنْ الأمرَ" أو "بالأمر"، أو "عن الأمر"، أي: "أظهره" و"صرِّحْ به" و"قم بنشره".

ثمة قائمة طويلة للتراكيب التي ترجع في دلالاتها إلى فئات شعبية، تختلف دلالاتها من جماعة إلى جماعة، ومن موطن إلى موطن لاختلاف المكان والموضوع والمشاركين/ الأشخاص.

بعض الكلمات المبدوأة بـ كلمة: "دل" لها معان تماثل بعض المعاني العربية، ولكن دلالاتها تختلف من أسلوب إلى أسلوب آخر.

---

(1) المرجع نفسه، ص 312.

(2) المعجم الوسيط، ص 142.

"دل پھٹنا" معناه "بیزار ہونا"[1]. يقال مثلا: "یہاں رہنے سے میرا دل پھٹتا ہے" أي "ينفجر قلبي من البقاء ههنا". هذه الترجمة منحازة إلى طبيعة اللغة الهدف، فالانفجار ههنا دال على معنى الاشمئزاز، وهذا غير صحيح في العربية، لأن الفعل الدال على معنى الاشمئزاز هو الانفطار والانشقاق، يقال مثلا: "ينفطر قلبي"، أو "ينشق قلبي" بمعنى الاشمئزاز، أي: يشمئز قلبي. أما "انفجار القلب" فإنه عبارة عن الملموس، أي: "انفجار القنبلة". من الأَوْلَى أن تسير الترجمة على طبيعتها، فالجملة تترجَم بـ"ينصرف قلبي من البقاء هنا"، لأن انصراف القلب في الأردية يعني الكره (بفتح الكاف أو ضمها) وعدم الرضا، ومادة "الصرف" تعني التكريه، فـ"صرف القلبَ" يكون معناه: "كَرَّهَ إليه الأمرَ: صيَّره كريها إليه"[2].

"دل تڑپنا" فمعناه "بیتاب رہنا"[3]. يقال مثلا: "میرا دل تمہارے لئے ہمیشہ تڑپتا رہتا ہے" أي "يحزن قلبي لك"، فالحزن في العربية لا يدل على معنى الشوق واللقاء والحب والوداد في العربية، فكلمة "تڑپتا" تحمل في كيانها معنى التهاب نار الحب واتقادها، فترجمة الجملة تحتاج إلى تحديد السياق، فإن كانت الجملة في سياق حديث الحب بين الصديقين، من الأَوْلَى أن تترجَم بـ"(غالبني الحب) فيلتهب قلبي أو يتقد بناره"، وإن قيلت الجملة في سياق حديث الحب بين الأم والولد مثلا فتترجَم بـ"(غالبني الحب) فلا أنساك أبدا"، أو "لا يمكنني أن أنساك".

"دل توڑنا" فمعناه "سخت رنجیدہ کرنا"[4] يقال مثلا: "اس نے میرا دل توڑا". "قطَّع قلبي"، هذا الأسلوب دارج، لأن التقطيع دال على الملموس، فالصحيح أن يترجم بما هو محسوس نحو أحزنني.

---

(1) ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، اردو زبان اور لسانیات، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، 2007ء، ص 57.

(2) المعجم الوسيط، ص 785.

(3) اردو زبان اور لسانیات، ص 57.

(4) المرجع نفسه.

"دل چرانا" فمعناه "کسی کام کے کرنے میں کوتاہی برتنا"[1] هنا تغيرت دلالة كلمة "چرانا" لسابقة وهي: "دل" فالترجمة بـ "سرَقَ القلبَ"، و"اقتطف القلبَ" وأمثالها غير صحيحة، وهذه الترجمة تنشأ من عدم الوعي والدقة في التركيب الأردي، والمعنى المراد من: "دل چرانا" هو عدم أداء الواجب بكل مسؤولية، أو عدم الرغبة في أداء المسؤولية بكاملها، أو أداء الواجب بغضاضة وكره ونفور، من الصواب أن يترجَم بـ "إنه متساهل".

دل دهڑکنا، "یہ بات سنتے ہی میرا دل دهڑکنے لگا". تترجَم الجملة بـ "أخذ قلبي يتحرك فور أن سمع ذاك الكلامَ"، فالمترجَم غير الخبير يقوم بهذه الترجمة للجملة بناء على الخلفية التي يستحضرها أثناء الترجمة وهي المعلومة الطبية، وأنا أسميه التركيب الطبي وهو "تذبذب ضربات القلب" أو "دقات القلب"، فيقيس الجملة عليها ويترجمها بـ "قلبي يتحرك" مثلا، مع أن المراد من "دل دهڑکنا" هنا هو "افسوس يا تشويش ہونا"[2]. فالصحيح أن تترجَم الجملة بـ "أصبت بالاضطراب والارتعاش حينما سمعت هذا الكلام/ الحديث"، أو "أصابني الاضطراب والارتجاف حينما وصلني الخبر (كذا وكذا)".

دل ركنا، "اس حالت میں دیکھ کر اس کا دل رکنے لگا". تترجَم الجملة بـ "أخذ قلبه يتوقف عند النظر في تلك الحالة"، هذه الترجمة ضعيفة البنية، ما ينبغي التركيز عليه هو أن معنى "دل رکنا" هو "آزرده ہونا"[3]، فالصحيح أن تترجَم الجملة بـ "أصيب بالحزن حينما رآه في تلك الحالة".

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

نماذج وتجارب للترجمة الخاطئة

ضرب الأمثال

أغلاط في ترجمة بعض ضرب الأمثال الأردية

ثمة بعض الأغلاط الأسلوبية والدلالية في ترجمة بعض الأمثال الأردية إلى اللغة العربية، ففي ترجمة ضرب المثل - أيا كان ذلك - ينبغي أن يؤتى له بالبديل الملائم من اللغة الهدف، وإذا لم يكن البديل المعادل له فيترجَم بما هو أقرب إلى المراد، يقال في الأردية مثلا: "مال فاني عالم باقي". ترجمت إحدى الطالبات في المرحلة الجامعية هذا المثل بما يلي: "مال فاني وعلم باقي" (مالٌ فانٍ وعلمٌ باقٍ)[1]. هذه الترجمة ركيكة، والصحيح أن تترجَم بالتركيب المعهود "يفنى مال ويبقى علم"، وهذا قول سيدنا علي رضي الله عنه، أو كما يقال في المثل العربي الآخر: "يفنى ما في القدور ويبقى ما في الصدور". أي: يزول المال والمتاع، ويبقى العلم.

"دوست وه جو مصيبت ميں كام آئے". ترجمتها: "يعني: الصديق الذي ينفعك في المشكلة"[2]. من الأفضل أن يترجَم هذا التركيب الدلالي بـ "صديقك من يقف بجوارك في الشدة". إن الترجمة الأولى ترجمة حرفية، والمثل لا يترجَم بترجمة حرفية من دون ضرورة.

"بغل ميں چهرى منه ميں رام رام"[3]، "فم يسبح ويد (تبطش)"، والأَوْلَى أن يترجَم بـ "فم يسبح ويد تذبح".

"ظاہر كا رحمان باطن كا شيطان"[4]، "فم يسبح ويد (تبطش)"، والأَوْلَى أن يترجَم بـ "فم يسبح ويد تذبح".

---

(1) راحيله ارم، الأمثال العربية وما يقابلها في الأردية - دراسة علمية مقارنة، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير، إشراف: الدكتور حبيب الرحمن عاصم، العام الجامعي: 1425هـ/ 2004م، ص 86.

(2) الأمثال العربية وما يقابلها في الأردية - دراسة علمية مقارنة، ص 91.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

قامت الباحثة بترجمة ناقصة لكلا المثلين، وهي "فم يسبح ويد"، ولا نعلم لماذا ترجمت صاحبة البحث ترجمة ناقصة للمثلين الأرديين.

"ایک دن ہماری موافقت میں اور ایک دن ہماری مخالفت میں"[1]، تقول الباحثة في ترجمة هذا المثل: "يعني: يوم لنصرنا ويوم لهزيمتنا"، هذه الترجمة ناقصة الأسلوب والدلالة، وردت آية في القرآن الكريم تصلح أن تكون مثلا بديلا لذلك، قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[2]، أو مثل عربي آخر، وهو: "يوم لنا ويوم علينا".

"اپنا اپنا کرنا اپنا بھرنا". تقول الباحثة: "أي: كلٌّ يعمل لنفسه ويجزى لنفسه"[3]، استعمل القرآن الكريم أساليب عديدة دالة على هذا المعنى نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾[4]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾[5].

"انگور کھٹے ہیں". تقول الباحثة في ترجمته: "العنب حامض"[6]، فالتركيب العربي لا يفيد أصلا المعنى الذي يدل عليه التركيب الأردي، لأن الجملة الأردية: "انگور کھٹے ہیں" يقال في سياق خيبة الأمل وعدم نيل الأمنية، وإن قبلت هذه الترجمة لعدم البديل للمثل الأردي في العربية فإنها ليست ببليغة، فينبغي أن يترجَم المثل بـ "لقد فسد العنب"، أي: كما لم يعد العنب صالحا للأكل لم يعد الفلان صالحا للعلاج والصداقة، أو كما أصاب العنبَ التلفُ والعطبُ والخللُ كذلك أصاب الفلانَ الخللُ ففسَد حالُه وخرِب أمرُه.

---

(1) المرجع نفسه، ص 92.

(2) آل عمران، 140.

(3) الأمثال العربية وما يقابلها في الأردية - دراسة علمية مقارنة، ص 107.

(4) الروم، 44.

(5) فصلت، 46.

(6) الأمثال العربية وما يقابلها في الأردية - دراسة علمية مقارنة، ص 60.

"اكيلے دكيلے كا الله بيلى". تقول في ترجمة هذا المثل: "لا مصاحب وحيدًا إلا الله"[1]، وهـذه الترجمـة كذلـك غير صحيحـة، والترجمـة الصحيحة لذلـك هي "كفـى اللهُ وحده العبدَ".

"رات گئی بات گئی". تقول في ترجمته: "كما مضى الليل هكذا وانتهى الحديث"[2]. هـذه الترجمـة غير صحيحة لعدم التلاؤم بين المعطوف عليـه (كما مضى الليل هكذا) والمعطـوف (وانتهـى الحديـث)، وعـدم صحة سـياق (هكـذا) بين المعطـوف عليه والمعطوف، وعدم ملاءمة التشـبيه بـ "كما" في الجملة. وعدم التناسـب بين الفعلين؛ "مضى" و"انتهى". فالجملة: "مضى الليل" صحيحة في ذاتها كما أن الجملة: "انتهى الحديـث" صحيحـة، لكن عند انضمام أحدهما إلى الآخر في سـياق المثل حيث تظهر فيـه دلالة الآخـر على الأول بناء على الصلـة المعنوية واللفظية فـلا تصح الجملة إلا بـما يلي: "مضى الليل وانتهى الحديث". هذه الجملة وإن كانت صحيحة الأسـلوب والأداء ولكنها لا تعطي إشعاعية المثل الأردي لدلالته على ذهاب الأمر أو الحديث أو الحادث بذهاب الليل، وهذا الإيحاء لا يترتب على تناسق الفعلين، بل إنما الاجتماع بينهما دال على المعنى العادي دونما المعنى الذي يشير إليه الأسلوب الأردي.

لا حاجـة ثَـمّ إلى ترجمة هـذا المثل للبديـل العـربي الفصيح، وهـو: "كلام الليل يمحـوه النهار". ومع ذلك لـو ترجم المثل الأردي إلى العربية لكان كما يلي: "انقضى الأمرُ بانقضاء الليل" أو "محى النهارُ كلامَ الليل"... إلخ.

ترجمة خاطئة للعنوان "حرفِ سرِ دار"

قامت إحدى الطالبات[3] بدراسـة مقارنة بين بعض الروايات الأردية والعربية، فترجمت أسـماء الروايات الأردية إلى العربيـة، فاختارت منها نموذجين للتدليل على

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 84.

(3) ينظر: ربيعة ظهير، فن السيرة الذاتية لسجناء ستة (دراسة مقارنة)، بحث مقدم لنيل درجة ماجستير الفلسـفة في الأدب العـربي، تحت إشراف: الدكتور، حبيب الرحـن عاصم، العام الدراسي 2009-

أن "العنوان" ليس مما لا يعبأ به، لأن العنوان يشمل إيحاءات كثيرة وفق أفق توقعات المؤلف/ الكاتب والقارئ/ المتلقي، فمن الضروري أثناء ترجمة اسم الكتاب مراعاة مثاقفة النص كله.

حرفِ سرِ دار (حبيب جالب) على حرف المشنقة، هذه الترجمة غير صحيحة، لأنها بعيدة عن مضمون العنوان الأردي، ففي الأردية كلمة "حرف" معناها غير معنى كلمة "حرف" العربية، المراد من "حرف" الأردية: الكلام والحديث، وكلمة "سر" تعني فوق، أي: على، ظرف مكان يفيد العلو والارتفاع حسيا ومعنويا، و"دار" تدل على معنى الصليب، أي: ما يصلب عليه أو المشنقة، أي: جهاز يشنق به. فـ "حرف سر دار" من قبيل المجاز من الكلام، ومعناه المراد: الكلام الصادق الذي يقال بكل شجاعة أدبية من دون مبالاة شدة وضيق أو تأزم واشتداد. ففي العنوان "حرفِ سرِ دار" شُبِّهَ القول الصادق/ كلمة الحق بالكلام الذي يقال من فوق المشنقة، أو مِنْ قِبَلِ مَنْ سيُشْنَق عما قريب فيجاهر بالحقيقة ويكاشف ويصارح بها.

نماذج ترجمة خاطئة للفِقَر الأردية

"ان اوراق عبرت کو ان ساتهیوں کی یاد سے منسوب کرتا ہوں جن سے کبهی قافلۂ جهاد رواں دواں تها، آج ان میں سے کوئی باقی نہیں"[1].

"هذه الصفحات الموعظة إلى ذكريات أولئك رفقائه الذين كانوا معه في مسيرة كفاح التحرير، واليوم لم يبق أحد منهم"[2].

2010م.

(1) شورش کاشمیری، پس دیوار زنداں، فروری 2006م، مکتبہ چٹان لاہور، ص 5.

(2) فن السيرة الذاتية لسجناء ستة (دراسة مقارنة)، ص 119. ثمة ترجمات عديدة للنصوص المتنوعة قامت الباحثة بترجمتها إلى العربية، هذه الترجمات كلها ضعيفة الفحوى وركيكة الأسلوب، ولمزيد من القراءة فيها يراجع صفحات تالية من البحث نفسه: ص 132-133، 158-159.

هذه الترجمة فيها أخطاء نحوية ولغوية وترجمية، ما يهمنا ههنا هو تحليل الأخطاء الترجمية التي وقعت الباحثة فيها، ترجع بعض الأخطاء إلى الالتباس الدلالي نحو معنى كلمتي: "عبرت" و"الموعظة"، وبعضها إلى الإفراد والجمع نحو كلمتي: "ياد" و"ذكريات"، وبعض الكلمات لم تترجم أصلا نحو كلمات تالية: "منسوب كرتا بون"، و"جن سے كبھی، قافلۂ". وبعض الأخطاء تعود إلى الأسلوب غير السليم نحو: "قافلۂ جهاد رواں دواں" و"مسيرة كفاح التحرير". والجملة "واليوم لم يبق أحد منهم"، وإن كانت صحيحة البنية، ولكنها لا تستعمل في العربية للدلالة على معنى الموت والحتف.

على كل حال، في هذه الترجمة العربية ضعف ينم عن عدم الممارسة وقلة الاحتراف وعدم الكفاءة المطلوبة في الصياغة.

والصواب: "أهدي صفحات العبرة والعظة إلى ذكرى الأصحاب أو الرفقاء الذين كانوا حادين لقافلة الجهاد وهادين لها، وليس أحد منهم اليومَ".

وجدت نموذجا جعلني في قلق والحيرة. طالبتان في مرحلة الدكتوراه في إحدى الجامعات كتبتا طلبا للامتحان الشامل إلى عميد كلية اللغة العربية، جاءت صيغة الطلب على النحو التالي: "نحن طالبتان في مرحلة الدكتوراه (زينب ورؤيا سيد) قد انتهينا المواد الدراسية، والآن نريد أن نعطي امتحان الشامل".

يبدو من أسلوبها أنهما وقعتا في أزمة الترجمة التي حالت دون العمق والإتقان في اللغة، فكأنهما ترجمتا ما دار في خلدهما، فأصيبتا بخمول الترجمة وضعفها من أجل اعتمادهما على الترجمة التخييلية، ولا عجب في القول إن الترجمة التخييلية تنشأ عند الطلاب الذين يتعلمون اللغة الثانية عن طريق اللغة الأم أو ما يعبر عنه بـ طريقة الترجمة لاعتيادهم بناء الأسلوب على الأسلوب المعهود في لغتهم الأم، وهذا الأمر يحدث بكثير في لغات تتقارب مفرداتها، وتتماثل جملها وتعبيراتها، وعلى رأس القائمة في هذا الباب اللغة الأردية حيث تشبه في أبعاضها بالعربية، ولا سيما في

تناول المفردات والتراكيب، والنص التخييلي هو: "ہم دو (زینب وروٴیا سید) پی ایچ ڈی کی طالبات ہیں، ہم کورس ورک پورا کر چکی ہیں، اور اب امتحان شامل دینا چاہتی ہیں".

لقد استعملتا فعل "انتهينا" اللازم بدلا من "أنهينا" المتعدي، وكان ينبغي أن تقولا: انتهينا من [...] أو أنهينا المقررات الدراسية، أو أكملنا المقررات أو المواد الدراسية... إلخ. يتعلق هذا الخطأ بلزوم الفعل وتعديه أو عدم استخدام الصلة المناسبة له.

واستعملتا صيغة "نعطي" بصفتها ترجمة لفظية للفعل الأردي: "دينا"، وهو صحيح في الأردية، أما في العربية فإنه غير صحيح.

وفي الأخير أضافتا كلمة "امتحان" وهو مصدر، ونعت إلى صفة الفاعل، أي: "الشامل"، وهو منعوت له.

"ان مقاصد کے حصول کے لئے انجمن نے جو طویل اور انتھک جدوجھد کی وہ تاریخ میں سنہری الفاظ سے لکھے جانے کے قابل ہے"[1]. طلبت أحد زملائي أن يقوم بترجمة هذا النص الأردي إلى العربية وهو حامل شهادة ماجستير الفلسفة في العربية، فقام بترجمة، ثم طلبته ثانيا فقام به بثانية، ثم طلبته ثالثة فقام به ثالثة، وهاكم تلك الترجمات الثلاث:

الأولى: لحصول المقاصد اجتهدت الجمعية جهدا طويلا، الذي يستحق أن يكتب في التاريخ بأغلى كلمات.

ترجمة ثانية: اجتهدت الجمعية جهدا طويلا لحصول مقاصد الجمعية، وهذا الجهد يستحق أن يكتب في التاريخ من كلمات ذهبية.

ترجمة ثالثة: اجتهدت الجمعية لحصول مقاصد الجمعية جهدا طويلا، ويستحق هذا الجهد أن يكتب في كتب التاريخ في كلمات ذهبية.

---

(1) حیران خٹک، اقبال اور دعوت دین، دعوه اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، سال اشاعت مارچ 2006ء، طابع اداره تحقیقات اسلامی پریس اسلام آباد، ص 163.

استغرق المترجم وقتا ولم يقم بترجمة الفقرة الأردية على عجل، ومع ذلك يمكننا أن نلحـظ في هـذه الترجمات الثلاث عددا هائلا من الفراغـات، ما يتبادر إلى الذهن في نظـرة أولى في هـذه الترجمات الثلاث أنها مشـتملة على جملتين شـبيهتين بجملتين مستقلتين، وأنا وضعت الخط تحت كلٍّ منها، مع أن الجملة الأردية لا تعبر عن هذين العموديـن، إنهـا دالة عـلى عمود واحد، فالجـزء الثاني في النـص الأردي ليس زيادة تكميليـة، تخدم المعنـى الأصلي من غير أن يتوقف وجوده عليهـا، بل المعنى الأصلي لا يتحقـق إلا بوجودهـا، فكأنه لا يمكن الاسـتغناء عنها في كل حـال، وهذا النوع من الخطأ ناشـئ عـن عدم رعاية ثقافة اللغة، فالصلة البسـيطة بـين عمودي الجملة الأردية عبارة عن توزيع شفراتها على النمطين؛ الرأسي والأفقي، وهذه العلاقة مهما تزد تكن الجملة محبوكة، أي: نُسِـجت نسجا محكما، ومسبوكة، أي: أحسن ترصيفها وتهذيبها وترتيبها.

بدأ المترجم الترجمة الأولى بتقديم الخبر من دون داع، ثم انصرف بعيدا عن إكمال الجملـة، بل انتقل فـور انتهائه من الجزء الأول إلى الثانية المبدوأة بالاسـم الموصول، وهذا الأسلوب لا يلائم العربية أصلا.

وترجـم الترجمة الثانية بدءا بالفعل، فكأنه يخبر عن جهود الجمعية التي قامت بها للحصول على المقاصد، أما الجملة الأردية فبعيدة عن هذا المعنى، وفي الترجمة الثالثة كذلك.

وعلى كل حال، فإن هذه الترجمات الثلاث تحتوي عددا كبيرا من الأخطاء الناتجة عما يلي:

عدم مراعاة التوحد والتناسق.

التفكك في الأسلوب، وعدم الدقة في الاختيار.

عدم التوازي والانسجام في الملفوظ والمدلول.

عدم التناغم في الدلالة والمعنى.

عدم مراعاة صلات الأفعال.

عدم استخدام أفعال متناسبة لوضعية النصين؛ الأردي والعربي.

غياب الرابط اللفظي والدلالي لضعف الأسلوب والأداء.

عدم الممارسة اللغوية واللسانية وقلة الاحتراف الترجمي.

من الصواب أن يترجَم النص الأردي السابق بـ "ما قامت الجمعية بجهود جبارة ومضنية في سبيل تحقيق غاياتها (المنشودة) إنما هي تستحق أن تسجَّل في صفحات التاريخ بماء الذهب".

حين نضع في الاعتبار أمورا سابقة أثناء الترجمة يمكننا تخليص الترجمة من الشوائب وإفراغها في قالَب محكم.

قلت مرة لأحد زملائي أن يقوم بترجمة بعض الجمل العادية، فقام بترجمتها، وهنا أنقل تلك الجمل وترجماتها ثم آتي ببديلاتها:

"مجھے بہت اچھی عربی نہیں آتی/ میں اچھی عربی نہیں بول سکتا".

لا أنطق نطقا صحيحا في العربي/ لغتي لا تُرى جميلا في اللغة العربية/ لا أطيق في اللغة العربية/ لا أرى لغتي العربية كاملا.

(قام بأربع ترجمات/ حاول الترجمة العربية أربع مرات).

"میں پریشان ہوں".

أرى نفسي مزعج/ أراني متحيرا ومزعجا.

(حاول الترجمة مرتين).

"آپ کھانے میں کیا پسند کریں گے؟".

ماذا تشتهي في التناول؟/ ماذا تريد أن تتناول؟

(حاول مرتين).

"براه مهربانی کسی ہوٹل کا بتا دیں".

بفضلك أخبرني عن فندق جميل/ أرجوك أن تساعدني إلى فندق حسن.

(جاء بترجمتين).

"وه بڑی محنت سے ذمہ داری نبھا رہا ہے".

يؤدي واجبته بأحسن سبيل أو طريق ولم يترك أي خطأ أو كسل في عمله/ لم ير كسولا في عمله ولو مرة

(ترجم مرتين).

هذه الترجمات ليست بصحيحة على الإطلاق، ويبدو منها أن المترجم لم يحترف اللغة العربية ولم يتثقف بثقافتها، ولا أبالغ إن قلت إن هذه الترجمات إنشائية تحتاج إلى دربة طويلة وعناء مضن وجهد جهيد في إخراجها من العرقلة إلى الصواب.

الترجمات الصحيحة

أنا لا أجيد العربية.

إنني تائه.

ماذا تحب أن تتناول؟

من فضلك انصحني بمطعم جيد.

يبذل قصارى جهده في أداء المسؤولية.

الخاتمة

تلكم بعض النتائج والتوصيات التي توصَّل البحث إليها:

لم تخرج الأردية من العربية رغم تشابه كبير بين مفردات اللغتين وتراكيبهما، وإسهام كبير للعربية في إثراء الأردية، ولا سيما الأردية المنطوقة في شبه القارة الهندية الباكستانية.

تركت العربية أثرا ضخما في لغات الشعوب الإسلامية، وبخاصة لغة شعب شبه القارة الهندية الباكستانية.

ضرورة وضع المعاجم للتراكيب الأردية والعربية/ Urdu and Arabic Idioms Proverbs dictionaries وفق السياقات الموجودة بين اللغتين، إن العربية الفصحى ثابتة، ولا تتغير، بينما الأردية الفصحى أصابتها تغييرات، ولا تزال تتغير يومًا فيومًا، فالبُعْد الزمني في مدارك الأردية الفصحى وتدرجها من طور إلى طور يحتاج إلى بذل قصارى الجهد في إعداد المعاجم وفق المطالب والموضوعات التي تشمل المفردات والتراكيب وبديلاتها الصحيحة.

إن النثر الأردي له فروع كثيرة، نثر القصة، ونثر الأقصوصة أو القصة القصيرة، ونثر الرواية، ونثر المسرحية ونثر النص المفتوح أو المغلق، وما إلى ذلك، فلكل نص من النصوص ميزات وسمات، خصائص وشروط لا يخلو النص - مهما يكن الأمر - منها، فالأخطاء التي تصدر عن المترجم من النثر الأردي إلى العربية لا تقتصر على نوع دون نوع آخر.

استقى البحث بعض جوانبه من البحوث الجامعية، وقد أحيل إليها في طيات البحث، وهذا الأمر ينبه إلى أن البحوث الجامعية يجب أن يكون مستواها أرقى وأفضل مما يتوقع، وأن تكون دقيقة المادة، وسلسلة الترجمة، ولا سيما البحوث التي تتحدث عن مادة الترجمة أو تدور حول المقارنة بين اللغتين فأكثر؛ فلابد من تصويبها ومراجعتها بكل دقة وعناية.

على باحثي الماجستير والدكتوراه أن يكونوا دقيقي النظر، ثاقبي الفكر، نشيطي الذهن أثناء عملية الترجمة من الأردية إلى العربية والعكس.

هذا البحث نتاج خبرات وتجارب قمت بها مع عدد من الطلاب الباكستانيين، وهذا الأمر يلقي ضوءًا كافيا على إعداد المنهج والمقرر لمثل أولئك الطلاب حسب مستوياتهم، ونظرا إلى ظروفهم اللغوية واللسانية، ووفق أحوالهم ومشكلاتهم وصعوباتهم التي يواجهونها أثناء تعلمهم العربية.

ينبغي أن تعقد مؤتمرات وندوات وورشات ودوريات حول تحليل ترجمات لغات الشعوب الإسلامية ومن بينها "العربية"؛ منها وإليها، ثم تطوَّر تلك البحوث حتى يدور كل مؤتمر حول لغة شعب واحد كالشعب الأردي، لأن الأردية لها أبعاد كثيرة، أردية قديمة وجديدة أو معاصرة، أردية هندية وباكستانية، أردية أدبية وعامة، وما إلى ذلك.

يجب على المترجم أن يراعي نوعية النص (النثر الأردي) ويكون له فضل في فهم ذاك النوع من النص، وتلائم طبيعته بطبيعة النص، نحو نص القصة أو الرواية أو المقال وغيرها، وهذا الأمر يعني أن يدرس هذا الموضوع من تلك الأطر المخصصة، نحو أخطاء تتعلق بنثر القصة، أخطاء تتعلق بنثر الرواية... إلخ، إن لكل نص قاعدة وقانونًا لا يحيد عنهما النص أبدا، والوحيد الذي يمكنه الاطلاع على تلك الفجوات والفراغات هو الألسني المترجم أو المترجم الألسني، أنا جئت بالجملة النعتية؛ "الألسني المترجم" لأن النقد ليس من طاقة المترجم العادي، وابتكار البديل الملائم ليس من طاقة الألسني المحض، فلا بد من اجتماع الأمرين؛ النقد والترجمة، وهذا ما يحققه الألسني المترجم أو العكس.

بيت الحكمة في بغداد أوّل مؤسّسة عربيّة للتّرجمة

سعيد الغانمي

حين أغلق الإمبراطور الرُّومانيّ مدرسة أثينا للعلوم اليونانيّة القديمة سنة 529م، ربّما لم يدرْ في خَلَدِه ما سوف يترتّب على ذلك من انتقال الفكر اليونانيّ إلى الشرق. فقد اضطر حينئذٍ عدد من الفلاسفة والعلماء الإغريق إلى الهجرة إلى الإمبراطوريّة الساسانيّة. إذ هرب من أثينا سبعة مفكّرين إلى البلاط الساسانيّ في المدائن قرب بغداد، منهم دمسقيوس السُّوريُّ، وسمبلقيوس الصَّقليُّ، وإيلميوس الفريجيُّ. يقول كرستنسن في كتابه إيران في العهد الساسانيّ: إنَّ الملك أنوشروان رحّب بهم ترحيباً كبيراً. غير أنَّ "هؤلاء الفلاسفة قد خاب ظنُّهم كثيراً. فقد وقفوا على العادات الإيرانيّة الوحشيّة، وشاهدوا القسوة والظُّلم الذي يقع على صغار القوم من سراتهم. وقد أسخطهم هذا كلُّه فغادروا البلاط الإيراني". وفي رأي كثير من المستشرقين، أنَّ هؤلاء وإن لم يستسيغوا الحياة الشّرقيّة القديمة فقد أثّروا في تاريخها الفكريّ. ذلك أنَّ مدرسة جنديسابور، التي أسسها الساسانيُّون في منطقة تقع على الحدود العراقيّة الإيرانيّة حاليّاً، تطبّعت بالعادات الثّقافيّة التي نقلها هؤلاء من مدرسة أثينا، وحافظت جنديسابور عليها حتّى أوصلتها إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة في عصر المنصور، ولكن بعد خلطها بالمسحة الساسانيّة في تمجيد الإمبراطور كإنسان إلهيّ.

وليس من شـكٍّ أنَّ بواكير التَّرجمات تعود إلى العصر الأمويِّ. لكنَّ عمل التَّرجمة في العـصر الأمـويِّ لم يكـن منتظـماً، ولا خاضعـاً لعمل مؤسَّسـة منضبطـة، كما هو الحـال مع مؤسَّسـة "بيت الحكمة" في بغداد في عصر المأمـون. ويرى بعض الباحثين أنَّ التَّرجمـة في العـصر الأمويِّ عرفت بعض الأعمال العلميَّـة. فذهب جورج صليبا مثـلاً في كتابه **العلوم الإسـلاميَّة وقيام النَّهضة الأوروبيَّـة** إلى أنَّ اهتمام خالد بن يزيد الأمـويِّ بالكيميـاء لم يكـن أسـطورةً، بـل كان اهتمامـاً علميّاً لـلإشراف على درجة خلوص المعادن في سـكِّ النُّقود الإسـلاميَّة الأولى في عصر عبد الملك بن مروان[1]. لكـنَّ أغلب الباحثـين يرون أنَّ الازدهار الحقيقيَّ للتَّرجمـة قبل المأمون كان في عصر المنصور. وهذا الازدهار هو الذي عرف تنوُّع التَّرجمات التي صارت تمتدُّ من أعمال بروتوكـول مقابلـة الملـوك إلى الكيميـاء والطِّبِّ والفلك والهندسـة والخطـط وبقيَّة العلوم الإسـلاميَّة. وفي كتاب **الفكـر الإغريقيُّ والثَّقافة العربيَّة** الذي كرَّسـه مؤلِّفه ديمـتري غوتاس لمناقشـة حركة التَّرجمة في بغـداد في بواكير العـصر العبّاسيِّ، أطلق غوتاس على نموذج التَّرجمة في عصر المنصور اسم "النَّموذج الفارسيِّ". وفي رأيه أنَّ هذا النَّموذج قد تعرَّض للخلخلة في عصر المأمون، بعد تأسـيس "بيت الحكمة"؛ إذ صارت هناك مؤسَّسـة خاصَّة بالتَّرجمة تمارس عملها الميـدانيَّ. وحينئذٍ تولَّدَ نموذج جديد تخلَّص من النَّموذج الفارسيِّ، يطلق عليه غوتاس اسم "النَّموذج اليونانيِّ"[2].

ويبدو فعلاً أنَّ بداية الاهتمام بالتَّرجمة في العصر العبّاسيِّ يعود إلى زمن المنصور؛ إذ استعان بالأطبّاء السُّريان الذين بقوا في مدرسة جنديسابور، واستقدمهم إلى بغداد. غير أنَّ المؤرِّخين أيضاً يشيرون إلى أنَّ اهتمامه لم يكن بالطِّبِّ فقط كمهنة عمليَّة، فهذا شيء لا غنـى عنـه بالطَّبع، بل يقـال إنَّه أولى عنايـة خاصة بترجمة العلـوم. ينقل ابن العـبريِّ: "وكان أوَّل مَن عُنيَ منهم بالعلـوم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور. وكان

(1) جورج صليبا، العلوم الإسـلامية وقيام النهضة الأوروبية، ترجمة: محمود حداد (أبو ظبي: مؤسسـة كلمة للترجمة، 2011)، ص 96.

(2) Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (Oxford: Routledge, 1998), p. 82.

مع براعته في الفقه كَلِفاً في علم الفلسفة وخاصة في علم النُّجوم"[1]. وإلى هذا العهد تنتمي النُّسخ الأوليّة من التَّرجمة التي توصف بأنَّها "قديمة".

إذا حاولنا المقارنة بين التَّرجمات التي ظهرت في أواخر العصر الأمويّ وعصر المنصور والتَّرجمات التي أنتجها بيت الحكمة، اتَّضح الفرق بينهما على الفور. إذ تركِّز التَّرجمات الأمويَّة والعبّاسيَّة المبكِّرة القليلة التي وصلتنا على المحتوى البروتوكوليّ في التَّعامل مع الملوك. وإلى هذا النوع من التَّرجمات ينتمي عهد أردشير، وكتاب التاج في أخبار ملوك الفرس الذي يقال إنَّ ابن المقفَّع قد ترجمه، وتظهر آثاره واضحة في كتاب التاج في أخلاق الملوك للجاحظ، الذي نشره أحمد زكي باشا في مطلع القرن الماضي. وفضلاً عن ذلك فهناك بعض الفروق في استخدام المصطلحات، كما سنرى لاحقاً.

وبالرَّغم من أنَّ "بيت الحكمة" تأسَّس في عهد الرَّشيد، ولا سيما لترجمة الكتب الطِّبيَّة والفلكيَّة، فإنَّ تحوُّله إلى مؤسَّسة كان في زمن المأمون. والواقع أنَّ هويَّة بيت الحكمة مسألة خلافيَّة. إذ تشير بعض النُّصوص إلى أنَّه كان مكتبة، بينما تشير نصوص أخرى إلى احتمال كونه مدرسة أو معهداً للتَّرجمة. ولعلَّ الوصف الأدقّ له هو أنَّه "مؤسَّسة" علميَّة بالمعنى الحديث للكلمة، كانت تضمُّ مكتبة متعدِّدة اللُّغات لتوفيرها تحت أيدي المترجمين، وفي الوقت نفسه تشرف هذه المؤسَّسة على نقل الكتب المترجمة من هذه اللُّغات إلى اللُّغة العربيَّة.

وتتَّضح الهويَّة المؤسَّساتيَّة لبيت الحكمة في كيفيَّة عمل المؤسَّسة أكثر منها في الأفراد الذين تولَّوا إدارة المؤسَّسة. إذ تبدأ الرِّعاية المؤسَّساتيَّة للدَّولة من وظيفة اختيار النُّصوص الصالحة للتَّرجمة بإيفاد مترجمين أكفاء لانتقاء هذه النُّصوص. ويذكر ابن النَّديم أنَّ المأمون تبادل عدداً من الرَّسائل مع أباطرة بيزنطة بهدف توفير بعض المخطوطات للمترجمين. يقول: "كتب إلى ملك الرُّوم في إنفاذ ما وجد من مختار العلوم القديمة المخزونة المدَّخرة ببلد الرُّوم. فأجاب إلى ذلك بعد امتناع.

(1) ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ص 136.

فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجّاج بن مطر، وابن البطريق، وسَلْم صاحب بيت الحكمة، وغيرهم. فأخذوا ممّا وجدوا ما اختاروا. فلمّا حملوه إليه أمرهم بنقله فنُقِلَ"[1]. ويصادق صاحب **الأخبار الطِّوال** على ذلك بقوله في المأمون: "وهو الذي استخرج كتاب أقليدس من الرُّوم، وأمر بترجمته وتفصيله"[2].

ولمّا كان الهدف من التَّرجمة تحقيق فاعليَّة فكريَّة مجتمعيَّة، فقد كان يُراد للعمل المترجم أن يحصل على أعلى درجات المقبوليَّة اللُّغويَّة والفكريَّة. فكان يجري مراجعة التَّرجمات على أيدي أخصّائيِّين محترفين، حين تكون لغة المترجم ضعيفة، خصوصاً وأنَّ بعض المترجمين من أصول غير عربيَّة، أو على غير اطِّلاع كافٍ بالأدب العربيِّ. فكان عمل المراجع يشمل بناء الجملة اللُّغويَّة لضمان تحقيق أكبر قدر ممكن من التَّوصيل، والتَّدقيق الاصطلاحيِّ باستبدال المصطلحات القلقة، وضمان نقل العمل كاملاً. وقد جرت مراجعة أعمال طبيَّة أو فلسفيَّة أو فلكيَّة كثيرة على أيدي مراجعين معروفين من طراز الفيلسوف الكِنْديِّ. ويكفي أن يعود القارئ إلى رسالة حنين بن إسحاق حول ما ترجم من كتب جالينوس، ليرى أيضاً كم راجع في أثناء ذلك من ترجمات قديمة عن السُّريانيَّة أو اليونانيَّة. والمصطلح الذي كان يستعمل للمراجعة حينئذ هو (الإصلاح)، فكان يُقال (أصلح التَّرجمة) فلان، بمعنى راجعَها ودقَّقَ ترجمتَها.

وفي هذه العمليَّة حظيت التَّرجمة بالتَّقدير الماديِّ والمعنويِّ، فكانت المؤسَّسة ترصد مكافآتٍ مجزيةً للمترجمين، حتّى قيل إنَّ بعض التَّرجمات كانت تُكافَأ بوزنها ذهباً. وبإزاء تقدير المؤسَّسة لقيمة التَّرجمة، بدأ المترجمون يبالغون في حجوم أعمالهم، لأنَّ الأجور عليها كانت تُحتَسَبُ بإعطاء المترجمين بوزنها دراهم فضيَّة أو ذهبيَّة فعلاً. وقد نقل ابن أبي أصيبعة في كتابه **عيون الأنباء**، وهو قد رأى بنفسه أعمال حنين بن إسحاق مكتوبةً بخطِّ يدِه، وتعجَّب من سُمكِ ورقِها، لأنَّ سمك الورق فيها يعادل أربعة أضعاف سمك الورق العاديِّ. ويستأنف ابن أبي أصيبعة قائلاً: "كان قصد

---

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 301.

(2) الدينوري، الأخبار الطوال، ص 401.

حنين بذلك تعظيم حجم الكتاب وتكثير وزنه، لأجل ما يُقابَلُ به من وزنه دراهمَ. وكان ذلك الورق يستعمله بالقصد. ولا جرم أنّه لغلظه بقيَ هذه السّنين المتطاولة من الزّمان"[1].

اختلف الباحثون في تحديد الدافع لدى المأمون في تحويل بيت الحكمة إلى مؤسّسة. وقد استأثر حلم المأمون بأرسطو بتحليل الباحثين الذين أولوه أهميّة استثنائيّة خاصّة. وتتوافر ثلاث روايات عن حلم المأمون هذا[2]. والرّوايات الثّلاث تتّفق على أنّ المأمون رأى أرسطو في المنام، وقد جلس في مجلس الحكماء، فدعاه الفضول إلى سؤاله واستنطاقه: "قلتُ له: من أنت؟ فقال: أرسطاطاليس الحكيم، فقلت: أيّها الحكيم، ما أحسنُ الكلام؟ قال: ما يستقيم في الرّأي، قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما يستحسنه سامعُهُ، قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما لا يُخْشَى عاقبتُهُ، قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما عدا هذا فهو ونهيق الحمار سواءٌ".

علّق ابن نباتة: "قال المأمون: ولو كان حيّاً ما زاد على هذا الكلام شيئاً آخر، إذ به جمع ومنع. وقال قوم إنّ هذا الكلام وجد في كتبه". ولا ريب أنّ هذا الخبر يستند إلى قناعة العرب والمسلمين بأنّ الأحلام تشكّل مصدراً من مصادر المعرفة. ونحن نعرف أنّ العرب المسلمين اعتقدوا مصداقيّة المعرفة المستمدّة من الأحلام من قول النّبيّ: "من رآني في المنام فقد رآني حقّاً، فإنّ الشّيطان لا يتمثّلُ بي". ثمّ جرى تعميم امتناع تمثّل الشّيطان بالصّحابة والأئمّة والأولياء، فصارت السّير الذاتيّة للمسلمين تغصّ بأنواع النّبوءات التي تتعلّق بمستقبل وليد سيكون ذا شأن لاحقاً. لكنّ مصداقيّة الأحلام تظلّ دائماً قرينة نوع من النّظرة التّكريميّة للشّخص المحلوم به. ولم يكن أرسطو من الشّخصيّات التي حظيت بالتّكريم على امتداد القرون الخمسة الأولى من تاريخ الإسلام. نعم، هناك حديث واضح الافتعال عن وصف لأرسطو بأنه كان نبيّاً ضيّعَهُ قومُهُ. إذ نقل الشّهرزوريُّ في كتابه رسائل الشّجرة الإلهيّة أنّه حين رجع عمرو بن العاص من الإسكندريّة بعد إسلامه، سأله النّبيُّ عن العجائب التي

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 271.

(2) ينظر: الفهرست، ص 301؛ وسرح العيون، ص 213؛ وعيون الأنباء، ص 259.

رآها فيها، فقال: "رأيتُ قوماً متطيلسين يستديرون حول رجل، يبحثون ويذكرون رجلاً يُقال له أرسطاطاليس لعنه الله. فقال النَّبيُّ: مَهْ يا عمرو، إنَّه كان نبيّاً فجهله قومُهُ"[1].

وافتعال هذا الحديث أمرٌ لا يحتاج إلى بيان، لكنَّ من الواضح أيضاً أنَّه لم يُفْتَعَلْ إلّا بعد توطيد المنطق الأرسطيِّ على يد الغزاليِّ في كتبه المنطقيَّة وأعماله في مقدِّمات كتبه عن أصول الفقه. غير أنَّ روايتنا تتعلَّق بحلم المأمون بأرسطو، وهي مرويَّة قبل الغزالي بعدَّة قرون. ولا شكَّ أنَّ الهدف هو تبرير اللُّجوء إلى أرسطو بوصفه المفكِّر الذي يقدِّم الحلول للمشكلات النَّظريَّة المعضلة. وفي المصادر الثَّلاثة التي تعرَّضت لحلم المأمون ترد حكاية تابعة، ربَّما كانت الهدف الخفيَّ من وراء حكاية الحلم. فحين كتب المأمون لملوك بيزنطة وقبرص بغية استيراد الكتب اليونانيَّة، تشير المصادر إلى نوع من الارتباك عند البيزنطيين أنفسهم، ثمَّ محاولة تصدير هذا التَّشوُّش والارتباك إلى المسلمين. وصف ابن نباتة ذلك بقوله إنَّ المأمون لمّا هادن صاحب جزيرة قبرص، "أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعةً عندَهُمْ في بيتٍ لا يظهر عليها أحدٌ أبداً، فجمع صاحب جزيرة قبرص بطانته وذوي الرَّأي، واستشارَهم في حمل الخزانة إلى المأمون، فكلُّهم أشاروا بعدم الموافقة إلّا مطراناً واحداً، فإنَّه قال: الرَّأي أن تعجِّلَ بإنفاذها إليه؛ فما دخلت هذه العلوم العقليَّة على دولة شرعيَّة إلّا أفسدتها، وأوقعت بين علمائها. فأرسلها إليه، واغتبط بها المأمون، وأمر العلماء بتعريبها، وجعل سهل بن هارون خازناً لها، فتصَفَّحَها ونسجَ على منوال كتبٍ منها"[2].

مهما تظاهرت هذه الرِّواية بالبراءة فإنَّ الهدف منها لا يخفى، وهو تفسير الانشقاق الاجتماعيِّ الذي تُحْدِثُهُ هذه الكتبُ. فهذه الكتب أشبه بالشُّرور المخبوءة، مثل علبة باندورا، لا تدخل مجتمعاً إلّا وتخرِّبُهُ. لذلك من الأفضل الاحتفاظ بها بعيدةً عن المتناول في خزانة لا يصلُ إليها أحدٌ. ولمّا كانت هذه الكتب السَّببَ في

(1) الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية، 1/ 7.

(2) ابن نباتة، سرح العيون، ص 242.

إيقاد النِّزاع اليونانيِّ البيزنطيِّ، فهي أيضاً يمكن أن تكون سبباً لتمزيق المجتمع الإسلاميِّ وتفريقه إلى طوائفَ مماثلة. وهكذا فالسّماح بها لا يعني السّماح بوصول نموذجٍ معرفيٍّ مغايرٍ للمجتمع، بل بوصول بذرة انشقاق لتمزيق هذا المجتمع.

وكان من رأي غوتاس أنَّ المأمون أراد الضَّغط على بيزنطة باستثمار النَّموذج الإغريقيّ. ويبدو هذا التَّعليل بعيد الاحتمال جدّاً. ولعلَّ دافعه يكمن في ظهور مليشيات أصوليَّة في شوارع بغداد حينئذٍ، استغلّت الفراغ الأمنيَّ الحاصل بعد حرب الأخَوَين، الأمين والمأمون، لصالحها. وقد أطلقت على هذه المليشيات أسماء متعدِّدة منها "العيّارون" و"المطوِّعة" و"العامَّة" و"العراة" وغيرها. والظاهر أنَّ هذه المليشيات هي التي كان يسمِّيها المعتزلة المقرَّبون من بلاط المأمون، مثل ثمامة بن الأشرس وأحمد بن أبي دؤاد، باسم "العامَّة".

من أشهر الأسماء التي يتردَّد ذكرها في رئاسة "خزانة الحكمة" يتكرَّر لدى المؤرِّخين والأدباء اسم سهل بن هارون. يقول ابن نباتة إنَّ الفضل بن سهل قدَّمه إلى المأمون، فأعجب ببلاغته "وجعله كاتباً على خزانة الحكمة، وهي كتب الفلاسفة التي نُقِلَتْ للمأمون من جزيرة قبرس"[1]. بينما ينقل ابن شاكر الكتبيُّ أنَّه "اتَّصل بخدمة المأمون، وتولَّى خزانة الحكمة له"[2].

غير أنَّ المصادر لا تُسْعِفُنا في معرفة طبيعة عمل سهل بن هارون في إدارة بيت الحكمة. ومن المرجَّح من خلال المعلومات التي تتوافر عن المكتبات القديمة، مثل مكتبة الإسكندريَّة وغيرها، أنَّ تولِّيَ رئاستها كان يعني الإشراف على القضايا التَّنظيميَّة والإداريَّة في كيفيَّة حفظ الكتب، أو نسخها، وتصنيفها، وليس وضع الخطط لترجمة الأعمال مثلما هو الحال الآن.

مهما يكن الأمر، فأعمال سهل بن هارون لم تكن أعمالاً فلسفيَّة، كما قد يتبادر إلى الذِّهن لدى الوهلة الأولى، بل كانت أعمالاً سرديَّة. وقد وصلنا له كتاب النَّمر

(1) ابن نباتة، سرح العيون، ص 242.

(2) ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، 2/ 84.

والثَّعلب[1]، وهو حكاية خرافيَّة على طراز حكايات كليلة ودمنة. ويبدو أنَّ أعماله الأخرى تنتمي إلى صنف الحكاية الخرافيَّة أيضاً؛ إذ ترد الحكم العقليَّة على لسان الحيوانات في سياق سرديٍّ. وإلى هذا النَّوع ينتسب كتابه ثعلة وعفرة الذي يقول المسعوديُّ معرِّفاً به إنَّه صنَّفه للمأمون "يُعارض فيه كتاب كليلة ودمنة في أبوابه وأمثاله، يزيد عليه في حسن نظمه"[2].

هكذا يتَّضح أنَّ الجيل الأوَّل من المترجمين الذين أشرفوا على خزانة بيت الحكمة لم يكونوا معنيِّين بتقديم المذاهب العقليَّة ذات الأنساق الفلسفيَّة، على الطَّريقة اليونانيَّة، بل كانوا يواصلون التَّقليد القديم الذي دشَّنه ابن المقفَّع في عصر المنصور في عدِّ الحكاية الخرافيَّة تنطوي على بناء فلسفيٍّ، لأنَّها تتحرَّك على مستويين من التَّنظيم؛ الأوَّل المستوى السَّطحيّ الذي يخاطب العامَّة، وعلى هذا المستوى ترضي الحكاية الخرافيَّة، بما تتضمَّنُهُ من عناصر التَّشويق، جمهورها البسيط، وتوحي بأنَّها لا تزيد على ذلك. لكنَّها بانطوائها على المستوى الدَّلاليِّ العميق تخاطب جمهور النُّخبة، وتطالبهم بالبحث عن معانٍ ضمنيَّة تحت سطوح المعاني القريبة عن طريق التَّمعُّن بالأسلوب الرَّمزيِّ للحكاية الخرافيَّة.

لكنَّ المعرفة العقليَّة النَّسقيَّة سرعان ما وجدت طريقها إلى الثَّقافة العربيَّة حين تصدَّى لنقلها واحدٌ من أخطر المترجمين في تاريخ الثَّقافة العربيَّة بأسرها، هو حنين بن إسحاق. وقد كان حنين عربيّاً من العباديين، سكَّان الحيرة الذين اعتنقوا المسيحيَّة قبل الإسلام. وبحكم كونه عربيَّ الأرومة، مسيحيَّ الدِّيانة، فقد كان يتقن اللُّغاتِ الثَّلاث العربيَّة والآراميَّة واليونانيَّة، التي بقيت لغة الثَّقافة في الأوساط الكنسيَّة إلى جوار الآراميَّة.

انصبَّ اهتمام حنين على ترجمة الأعمال الطِّبيَّة في الدَّرجة الأولى، ولا سيَّما كتب جالينوس الطِّبيَّة، التي كانت متوفِّرة قبله لدى الأوساط المتعلِّمة التي ترعرعت في

(1) نشره عبد القادر المهيري، تونس، 1964.

(2) المسعودي، مروج الذهب، 1/ 54.

أحضان مدرسة جنديسابور. وهكذا ترجم عدداً كبيراً من هذه الأعمال، في مطلع حياته عن الآراميّة، وبعد إتقانه اللُّغة اليونانيّة صار يعيد النَّظر فيها مراجعاً إيّاها إمّا استناداً إلى أصول يونانيّة جديدة، أو استناداً إلى أصول أخرى. وحين تضخّم عدد أعمال جالينوس التي ترجمها، اضطرَّ إلى كتابة فهرس شامل لها، وقد وصلنا هذا الفهرس، وهو بعنوان رسالة حنين بن إسحاق إلى عليٍّ بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم[1]. وفي هذه الرِّسالة المهمَّة يشير حنين إلى أنَّه تصدَّى للتَّرجمة في وقت مبكِّر من حياته، وهو في العشرين من العمر، إمّا عن أصول يونانيَّة أو آراميَّة. ويعلِّق على التَّرجمات السابقة عليه بأنَّها في الأغلب ضعيفة. وعلى ما يبدو، كانت هذه التَّرجمات الطِّبيَّة مطلوبةً بأسعار غالية، ولهذا اعتاد حنين أن يكتب على أوراق سميكة لمضاعفة ثمنها. فضلاً عن ذلك، فقد كان حنين طبيباً ممارساً أيضاً، وصلنا من أعماله الطِّبيَّة كتاب العشر مقالات في العين[2].

بالطَّبع، تشمل قائمة ترجمات حنين عدداً كبيراً من الأعمال المتنوِّعة التي تغطِّي موضوعات نصنِّفُها الآن في حقول متعدِّدة. فقد نقل كتاب أقليدس على ما يقول ابن خلكان[3]، وأعمالاً في الجغرافيا والفلك والأغذية والأدوية والفلسفة، بل شملت أعماله بعض المؤلَّفات اللُّغويَّة في خصائص اللُّغة اليونانيَّة.

تكمن أهميَّة ترجمات حنين الفلسفيَّة في أنَّه تبنَّى مصطلحات فلسفيَّة وفلكيَّة وطبيَّة مخالفة للمصطلحات التي تبنّاها الجيل الأوَّل من المترجمين في عصر المنصور وما بعده. ومثل شيشرون في الثَّقافة اللاتينيَّة، الذي حرص على نقل المصطلحات اليونانيَّة إلى لغة لاتينيَّة مناسبة، قُدِّر لها فيما بعد أن تبقى حتّى العصر الحديث، قُدِّرَ كذلك للمصطلحات التي تبنّاها حنين بن إسحاق أن تظلَّ مستعملةً منذ عصره حتّى يومنا هذا. من ذلك مثلاً أنَّ مصطلح (matter)، الذي كان يدلُّ على المادة، كان

(1) نشرها برجستراسر، لايبزغ، 1925. وأعاد نشرها عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت، 1981.

(2) نشره ماكس مايرهوف، القاهرة، 1928.

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/ 217.

يترجم قبل حنين بـ"الطِّينة" أو "المعدن"، لكنَّه منذ حنين صار يُطلَقُ عليه "المادَّة"، وما زال يحظى بهذه التَّسمية في العربيَّة حتَّى اليوم. وهكذا الشأن مع عدد آخر ليس بالقليل من المصطلحات الفلسفيَّة.

وفي السِّيرة الذاتيَّة التي نقلها ابن أبي أصيبعة عن حنين[1]، يذكر حنين أنَّ النَّجاح الذي أحرزه أوغر قلوب خصومه من أبناء دينه المسيحيِّين. ولذلك اتَّهموه في البداية بأنَّه ليس سوى "ترجمان"، تقليلاً للجهد الثَّقافيِّ الذي بذله. غير أنَّ حسدهم تنامى أخيراً واتَّخذ بعداً خطيراً. كان حنين متأثِّراً بنزعة تحطيم الأيقونات التي نشأت في بيزنطة حينئذٍ. وبالرَّغم من أنَّ السُّلطات الدِّينيَّة المسيحيَّة حينئذٍ كانت مخوَّلة بمعاقبة أتباعها، فإنَّ قربه من بلاط المتوكِّل لم يسمح لها بذلك. وهكذا كانت هذه السُّلطات بحاجة إلى وشاية تستطيع أن تفضحه أمام المتوكِّل شخصيّاً برفضه أيقونة السَّيِّد المسيح. وقد نجحت الحيلة، على ما تقول مصادر سيرة حنين، فأودع السِّجن، لكنَّه لم يلبث فيه طويلاً، إذ أُطلِقَ حين تعرَّضت صحَّة المتوكِّل للانتكاس.

يشكِّك بعض الباحثين بأصالة السِّيرة الذاتيَّة لحنين، ويرى آخرون أنَّ المتوكِّل نفسه لا يقلُّ عنه تطهُّراً ونفوراً من أنماط الأيقونات الإسلاميَّة. فهو الذي أمر "بهدم قبر الحسين، وهدم ما حوله من الدُّور، وأن يُعمَلَ مزارع، ومنع الناس من زيارته، وخرب وبقي صحراء"[2]. وسواء أكانت سيرة حنين أصيلة أم مفتعلة، فقد كانت ترجمات حنين على درجة هائلة من الأهمِّيَّة، ليس فقط بسبب دقَّتِها، بل أيضاً لكونه اختار المصطلحات المكافئة ثقافيّاً. وهو ما ترك بصمته لا على جيل حنين وحسب، بل على الأجيال التالية وصولاً إلى العصر الحديث.

يمكننا القول إنَّ هناك عاملين يقفانِ وراء نجاح حركة التَّرجمة بعد عصر المأمون؛ الأوَّل أنَّ هذه الحركة لم تكتفِ بالتَّرجمة من حيث هي عمليَّة نقل نصوص من لغة إلى لغة وحسب، بل أرادت إسناد وظيفة اجتماعيَّة للتَّرجمة؛ إذ يقف المترجمون إلى جوار

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 264، وأعيد نشرها في كتاب: ترجمة النفس: السيرة الذاتية في الأدب العربي، تحرير: دوايت راينولدز، وترجمة: سعيد الغانمي، ص 157.

(2) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 407.

النُّخبـة الثَّقافيَّة، ولا سـيَّما الطَّليعة المعتزليَّـة الحاكمة، التي أراد المأمـون أن يُثبِّتَ بها الاعتزال بوصفه العقيدة القويمة للدَّولة.

والثـاني محاولة المترجمين تبيئة الثَّقافـة اليونانيَّة بتقريب النَّـماذج الثَّقافيَّة إلى أقصى مـدى، كما هو الحال في تعريب المصطلحات، مثـل مصطلح "الصانع" (demiurge) ونقـل اللاهـوت الوثنيِّ العقـليِّ بلغة قرآنيَّة مسـتمدَّة من السِّـياق الإسـلاميِّ. فقد نشـأ اللاهوت اليونـانيُّ في أحضان الوثنيَّة والتَّعدُّديَّـة. وبالرَّغم من أنَّ أفلاطون هو صاحـب نظريَّة "الواحـد"، كتجريدٍ ريـاضيٍّ فيثاغوريٍّ، أي الإلـه المتعالي الذي لا يتَّصـل بالعالم أيَّ نَحْوٍ من الاتِّصال، فهو أيضاً مبتكر نظريَّة "الصانع" (demiurge)، أي الوسـيط الذي يتولَّى صنع العالم وإيجـاده، نيابة عن الواحد الذي يأبى الانخراط في أيِّ مظهـر مـن مظاهر التَّعدُّديَّة، بـما فيها تعدُّديَّة خلق العـالم. لكنَّ هذا اللاهوت بلـغ ذروتـه مع أفلوطين في مطلـع القرن الثالـث الميلاديِّ، حين دفـع أفلوطين بهذا الواحـد العقليِّ إلى أعلى مسـتويات تجريـده، بقوله باللاهوت السَّـلبيِّ، أي لاهوت نفي الصِّفات الثُّبوتيَّة والعدميَّة على السَّواء، كما في المصطلحات الإسلاميَّة. وارتفع بروقلس ودمسـقيوس بهذا اللاهوت المجرَّد إلى مسـتويات أرقى تجريداً، حين طبَّقه بروقلـس عـلى اللاهـوت عند أفلاطـون، وفي تمييـزه بين الأبديَّـة والزَّمـان في كتابه عناصر اللاهوت، بينما وصل به دمسقيوس إلى رتبة "ما لا يُوصَفُ"، أي الإله الذي لا يوجَـد في اللُّغات البشريَّة ما يمكن به التَّعبير عنه. هذا على المسـتوى النَّظريِّ، أمّا عمليّـاً فقد آمَنَ جميـع هؤلاء، ويا للمفارقـة، بالآلهة المتعدِّدة، التي يعدّونها وسـائط تُفْضي إلى الإله الأكبر العقليِّ الواحد، وتنوبُ عنه حين تقترب وظيفته من التَّعدُّديَّة. وكانت معابد الآلهة المتعدِّدة زاخرةً بمظاهر التَّكريم والإجلال.

عندمـا أكبَّـت التَّرجمة العربيَّـة القديمة على نصـوص الأفلاطونيَّـة المحدثة، فقد انشـغلت بالجوانب النَّظريَّة منها فقـط، وحينئذٍ قدَّمت المظاهـر التَّوحيديَّة الخالصة مـن اللاهـوت الوثنـيِّ التَّعـدُّديِّ. فضـلاً عـن ذلـك، فقـد اختـارت المصطلحات الإسـلاميَّة، وربَّما القرآنيَّـة، لتمثيل الأفكار الأفلاطونيَّة المحدثة. على سـبيل المثال، أُخـذ مصطلـح (demiurge) الذي رأينا أنَّه يعني أن ينوب إله صانع يتولَّى خلق العالم

عن الإله الواحد، لكي يبقى الواحد منزّهاً عن التّعدُّديَّة، وأخرجته من هذا السِّياق الوثنيّ بإضفاء لمسة توحيديَّة عليه، حين صاغته إمّا بكلمة "خالق"، كما فعل حنين بن إسحاق في ترجمته "حجج بروقلس في قدم العالم"[1]، أو بكلمة "المبدع"، كما فعل مترجم كتاب أمونيوس عن "آراء الفلاسفة"، وهو في الأغلب عبد المسيح بن ناعمة الحمصيُّ[2].

هنا لا بُدَّ من التّطرُّق إلى عمليَّة أخرى مكمِّلة للتَّرجمة، وإن لم تكن من صلبِها. ألا وهي عمليَّة استملاك الثَّقافة الأجنبيَّة، لا بلغاتها المنقولة، بل بإعادة كتابتها كتابة أدبيَّة، تجعلها جزءاً من التُّراث الداخليّ للغة المنقول إليها؛ ما يقطع أواصرها تماماً عن اللُّغة المنقول منها. وعمليَّة إعادة الكتابة بلغة تلقائيَّة نابعة من الثَّقافة الأصليَّة، وليست تمثيلاً لثقافة وافدة، إنَّما تأتي في الأساس بهدف استملاك الثَّقافة المترجمة وإعادة إنتاجها برؤية منبعثة من البيئة الثَّقافيَّة الداخليَّة. وتكتسب عمليَّة إعادة الإنتاج هذه أهميَّة خاصَّة، لأنَّها تضفي على الأفكار الوافدة مظهراً داخليّاً يجعلها جزءاً من التُّراث الأصليّ، ويوطِّنُها في بيئة ثقافيَّة جديدة. وهذه مهمَّة لا تقلُّ أهميَّة عن التَّرجمة من حيث هي عمليَّة تقنيَّة.

في السِّياق الثَّقافيّ العربيّ الموازي لبيت الحكمة، نفَّذ عمليَّة استملاك الثَّقافة أديبانِ بارزانِ، هما الجاحظ، في ما يتعلَّق بالفكر الكلاميّ عند المعتزلة قبله، وأبو حيّان التَّوحيديُّ، في ما يتعلَّق بفكر الأفلاطونيَّة المحدثة، في ذروة ما وصلت إليه في عصره.

كان الجاحظ الذي ترعرع في أحضان الجيل الثاني من زعماء المعتزلة في البصرة قد تعرَّف إلى النَّقلة التي قام بها أشخاص من طراز أبي الهذيل العلّاف، وإبراهيم النَّظّام عمّا قام به جيل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأتباعهم. وحين نتفحَّص الفروق بين تناول جيل عمرو بن عبيد وجيل العلّاف والنَّظّام نجد أنَّ النَّقلة التي

(1) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص 35.

(2) كتاب أمونيوس في آراء قدماء الفلاسفة، تحقيق: سعيد الغانمي، ص 56.

أنجزها هؤلاء تكمن في كونهم نقلوا أبحاثهم، سواء أكانت هذه الأبحاث تنتمي إلى الدَّقيق من الكلام أم كانت تنتمي إلى اللَّطيف من الكلام، من رتبة البحث الفقهيّ إلى رتبة البحث الكلاميّ، أي إنَّ رؤيتهم لم تعد خاضعة للمنهجيَّة الفقهيَّة الخالصة، بل صارت تطالب باقتراح منهجيَّة كلاميَّة جديدة، لم تكن موجودةً قبلَهم. فضلاً عن مزج أبحاثهم بشيء من النَّظرة الواقعيَّة التَّجريبيَّة.

أسند الجاحظ لنفسه أن يقوم بالخطوة التالية في ما يتعلَّق بهذا المنهج الجدليّ أو الكلاميّ الجديد، خطوة إعادة إنتاجه ببيانٍ عربيٍّ مناسِب بغية استملاكه ثقافيّاً. من هنا يأتي حديث الجاحظ عن التَّرجمة، ومطالبته المترجمين بأن يكونوا أكفاءً في اللُّغة والفكر معاً للمفكِّرين الذين ينقلونهم. وهذا هو معنى مقارنته بين المترجمين والمؤلِّفين حين يقول: "إنَّ التَّرجمان لا يؤدِّي أبداً ما قال الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيّات حدوده، ولا يقدر أن يوفِّيَها حقوقَها، ويؤدِّيَ الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل ويجب على الجريء، وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والإخبار عنها على حقِّها وصدقها، إلّا أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، مثل مؤلِّف الكتاب وواضعِه. فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق وابن ناعمة وابن قرَّة وابن فهريز وثيفيل وابن وهيلي وابن المقفَّع مثل أرسطاطاليس، ومتى كان خالد مثلَ أفلاطون؟"(1).

في رأي الجاحظ، لا تتمُّ عمليَّة استملاك التُّراث الثَّقافيّ بالإنتاج الحرفيّ للتَّرجمة، لأنَّ المترجم في هذه الحالة يفتقر إلى ما يجعله نظيراً للمؤلِّف في لغته الأصليَّة. وإذًا تحتاج الثَّقافة إلى مرحلة تالية لا بدَّ من امتلاكها، يقوم بها أشخاص يعرفون خصائص التُّراث الثَّقافيّ معرفةَ المؤلِّفين الأصليين بدقائق تراثهم. لأنَّ عمليَّة استملاك الثَّقافة هي عمليَّة لغويَّة في الأساس.

---

(1) الجاحظ، الحيوان، 1/ 76.

عـلى النَّحو نفسـه، أراد أبو حيّان التَّوحيـديُّ أن يقوم بهذه المهمَّة، لكن ليس على مسـتوى علم الكلام، بل على مستوى الفلسـفة الأفلاطونيَّة المحدثة، التي كانت قد بلغـت أوجها في عـصره. ولقد كان أبو حيّـان نتاج ثقافتـين متكاملتين ومتقاطعتين معاً؛ نتاج البيان العربيِّ الأصيل الذي تلقّاه من السِّيرافيِّ، وكان معجباً ببيانِ الجاحظ حتّـى إنَّـه كتب كتاباً عنه. وفي الوقت نفسـه تعلَّـمَ في حلقات فلاسـفة الأفلاطونيَّة المحدثة العرب من طراز أبي الحسـن العامريِّ وأبي سـليمان السِّجستانيِّ. والواقع أنَّ المناظرة بين أبي سـعيد السِّـيرافيِّ ومتَّى بـن يونس القنائيِّ التي نقلهـا أبو حيّان[1] قد جعلتـه يعيد النَّظـر في العلاقة بين المنطق والنَّحو. وكان التَّوحيديُّ يتصوَّر أنَّ المنطق نحـوٌ عقليٌّ يونانيٌّ، في حين أنَّ النَّحو منطقٌ لغويٌّ عربيٌّ[2]. كان يبدو له أنَّ ثمة فجوة ثقافيَّة بين هذا المنطق اليونانيِّ والنَّحو العربيِّ يريد رَدْمَها. ولعلَّ كتابه المقابسـات هو محاولـة أصيلـة لفتح حوار بين المنطـق اليونانيِّ والبيـان العربيِّ. بعبـارة أخرى، كان التَّوحيديُّ يريد اسـتملاك ثقافـة الأفلاطونيَّة المحدثة بصياغتها ببيانٍ عربيٍّ مسـتَمَدٍّ من تراث السِّـيرافيِّ والجاحظ وسـواهما من قمم البيانِ العربيِّ. كان يريد اسـتملاك المنطق العقليِّ بإلباسِهِ جلابيبَ بيانٍ يُوَطِّنُهُ في الثَّقافة العربيَّة.

لقد أُريد لبيت الحكمة أن يكون مؤسَّسـة تعنى بالتَّرجمة ونقل العلوم إلى العربيَّة بانفتاحٍ ثقافيٍّ صريح، وفي الوقت نفسـه بفكر واثق من ذاته، لا يخشـى الآخر المغاير ثقافياً. وربما لا نغالِي إذا قلنا إنَّ بيت الحكمة حقَّق المعايير التي أُنشئ من أجلها، وإن كنّا ما زلنا حتّى اليوم نفتقر إلى توفُّر المعايير الإحصائيَّة لعدد التَّرجمات التي أنجزتها وراجعتها هذه المؤسَّسة الرائدة في تاريخ العرب الثَّقافيِّ.

---

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1/ 107.

(2) التوحيدي، المقابسات، ص 108، وما بعدها من مقابسات متوالية.

نحو تأصيل دراسات الترجمة الشفوية في العالم العربي

محمد يحيى جمال

مقدمة

يسعدني المشاركة في هذا المؤتمر، وأود توجيه الشكر للهيئة على دعوتها إياي، وعلى تنظيم المؤتمر باللغة العربية؛ فمعظم مؤتمرات الترجمة في العالم العربي تكاد تكون باللغة الإنكليزية أو الفرنسية، حتى إنني أخشى أن تصبح دراسة الترجمة علماً أجنبياً مثل علوم الطب والهندسة والإلكترونيات. وهي علوم تدرس باللغات الأجنبية، ويكون التفكير فيها باللغة الأجنبية؛ مما يمنع، أو على الأقل، يحد من عملية الابتكار والإبداع فيها.

دراسات الترجمة الشفوية

تنبع الفكرة الأساسية لهذا البحث من قلة الاهتمام بالترجمة الشفوية، وذلك لاقتصارها على فرع واحد من فروعها، هو الترجمة الفورية. ولا تزال الترجمة الفورية، على رغم أهميتها الفائقة، فرعاً محدوداً يخدم قطاعاً محدوداً ونخبوياً في المجتمع.

أما الترجمة الشفوية، في نطاقها الأشمل، فهي تشمل الترجمة التتابعية والمحادثة، ونجد تطبيقاتها واستخداماتها في العديد من المجالات المرموقة والشائعة والشعبية. فعلى سبيل المثال، نجد المترجم الشفوي يؤدي دوراً مهماً، إن لم يكن جوهرياً،

في التفاهـم والتواصـل والتفـاوض في المجـال الدبلومـاسي والرياضي والسـياحي والتجـاري والإعلامـي والتلفزيـوني، وفي قطـاع الخدمة العامة والاسـتعلامات في البطـولات الرياضيــة والمهرجانـات الدوليـة والمعـارض الخارجيـة والاحتفالات العالمية.

إن التركيز على الترجمة التحريرية دون الشفوية على مر العصور له أسباب تاريخية وجغرافيـة وثقافيـة وأيضاً لغوية. فعلى سـبيل المثال، نجد أن عمليـة الترجمة تاريخياً (على الأقل منذ العصر العباسي) كانت لطبقة معينة من العلماء يسعون لمطالعة كتب متخصصـة صعبـة المنـال. وجغرافياً كانت المسـافة بعيدة، والحركة قليلـة؛ ما يعوق اكتسـاب اللغـات الأجنبية وممارسـتها عمليـاً. وإذًا، كان التبادل الثقـافي أقل بكثير مـن التبادل التجاري. ولغوياً نجـد أن اللغات الأجنبية المحيطة بالعالم العربي كانت تكاد تنحصر في لغات محدودة وقليلة التفاعل فيما بينها: الفارسية والرومية والقبطية والآشـورية. ومن هنا نستنتج أن التثاقف كان محدوداً على أرض الواقع عملياً، وإن تم على نحو محدود جداً من خلال التجارة والتبادل المادي للسلع والمنتجات.

وفي القرن التاسع عشر ومع بدء التفاعل الحضاري (ولا أقول التثاقف) بين أوروبا والشرق العربي، وبخاصة بعد الحملة الفرنسـية وظهور محمد علي باشا في مصر، بدأ الاهتمام بالترجمة كوسيلة وليس غاية. وربما كان من الحكمة طرح السؤال التالي: هل كانت عملية التثاقف تدور في ذهن الطهطاوي أثناء إدارته مدرسة الألسن؟ الإجابة كما تُظهر كافة الدراسات وتشير كل الدلالات السياسية والتاريخية، هي بالنفي. فقد كان همّ مدير مدرسـة الألسـن خلق الفرص، وتجميع الأدوات التي تسهل وتعجل وتـسرع من عمليـة التحديث والتطوير في مصر. وبمعنى آخـر كانت عملية الترجمة تسـير في اتجاه واحـد، هو الترجمة إلى العربية، مـن دون أي تفاعل مع الآخر المترجم عنه.

تجربة رفاعة الطهطاوي

وعلى الرغم من تناول الباحثين والمؤرخين تجربة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي مؤسس كلية الألسن بالبحث والدراسة، فإن اهتمامهم الأكبر كان مركزاً، أو بالأحرى مقصوراً، على إعداد المترجمين التحريريين لخدمة الأهداف التنموية للدولة الحديثة في مصر. وبالفعل، كان اهتمام الطهطاوي الأكبر منصباً على الترجمة التحريرية، وترجمة الكتب، وتوفير المراجع العلمية التي كانت تفتقر إليها المكتبة العربية حينذاك. وهكذا كان اهتمام الباحثين وأساتذة الترجمة بالشق الأكبر، وإن كان الأهم، من جهد الشيخ، غير أنني أرى أن هذا يعبر عن إغفال لجانب آخر من جهد الطهطاوي، أعني جهده في إعداد المترجمين الشفويين الذين قاموا بالترجمة الشفوية للأساتذة والخبراء الأجانب، وخاصة في مدرستي الطب والحربية. وبما أن العلاقة وثيقة بين إتقان اللغة والترجمة منها وإليها، ربما كان هذا من الأسباب التي دفعت رفاعة الطهطاوي إلى التركيز على الترجمة التحريرية أساساً، ومن بعده، الباحثين في تاريخ مدرسة الألسن.

جدير بالذكر أن اللغة العربية لا تفرق، لغوياً، بين المترجم التحريري والمترجم الشفوي، ولا بين التحريرية والشفوية، فكلمة مترجم أو ترجمة تعني الاثنين معاً، بعكس العديد من اللغات الأخرى مثل الإنكليزية والفرنسية والإسبانية. وعلى الرغم من وجود لغات أخرى تشارك العربية في عدم التفريق بين الترجمة التحريرية والشفوية، مثل اللغة البولندية، فإن هذا لا يمنع من الاعتراف بالفرق وإدراك أهميته المهنية والعملية والأكاديمية.

ولعل واحدًا من الأسباب الفعلية لإغفال أهمية الترجمة الشفوية يكمن في الحقيقة التاريخية، وهي أهمية الترجمة التحريرية في مصر، ثم في الشام والعراق لاحقاً. في النصف الأول من القرن العشرين بعد عودة الاهتمام بمدرسة الألسن، صاحب ذلك انتعاش الحركة الفنية، وبخاصة في المسرح والأدب والسينما، والحاجة إلى ترجمة

العديد من أمهات الكتب لسد الفجوة في مكتبات مؤسسات مهمة بدأت في الظهور في مصر، مثل المتحف المصري وجامعتي القاهرة والإسكندرية ومجمع اللغة العربية.

الاهتمام بدراسات الترجمة الشفوية

يظهر الواقع التاريخي أيضاً، أن الاهتمام بالترجمة الشفوية على المستوى العالمي لم يبدأ إلا مع نهايات الحرب العالمية الثانية، وبدء المحاكمات العسكرية لقادة الجيوش في دول المحور، وأهمها بالطبع محاكمات نورنبرج وطوكيو. وتلاها ظهور مهنة الترجمة الفورية مع بدء منظمة الأمم المتحدة وهيئاتها المختلفة، ثم نشأة المنظمة الدولية لمترجمي المؤتمرات في الخمسينيات من القرن الماضي. وصاحب ذلك جهد طه حسين وزير المعارف في مصر، لإعادة افتتاح مدرسة الألسن الحديثة لتدريس الترجمة بشقيها التحريري والشفوي. ومنذ إنشائها كانت مدرسة الألسن تُعَدّ معقل تدريب المترجمين الرسميين للدولة، حتى تحوّلت إلى كلية من كليات جامعة عين شمس.

مع ذلك، لم تتبلور فكرة دراسات الترجمة الشفوية في أوروبا الغربية إلا مع نهاية عقد الثمانينيات من القرن الماضي. وتعددت النظريات الأكاديمية في علوم الترجمة الشفوية، والتي بدأت في الظهور في فرنسا ثم ألمانيا وبريطانيا، حيث أصبحت هناك مدارس فكرية لتدريس الترجمة الشفوية وتدريب المترجمين الممارسين في التخصصات المختلفة في الترجمة الشفوية، الفورية أو المحادثة أو ترجمة الجاليات في مجالاتها المختلفة. وفي منتصف التسعينيات بدأ الاهتمام بالترجمة الشفوية من جانب مختلف تماماً، فقد بدأت الدول المستقبلة للمهاجرين مثل أستراليا وكندا والولايات المتحدة في الاهتمام بفرع جديد من دراسات الترجمة، وهو ترجمة الجاليات والتي تتسم بترجمة وتفسير الأمور الحياتية للمهاجر الجديد الذي يسعى إلى تحقيق الاستقرار في مجتمع يكاد يختلف في كل شيء مع مجتمعه وثقافته ولغته الأم. وعلى الرغم من أن ترجمة الجاليات تكاد تنقسم إلى فرعين أساسين وهما الترجمة الطبية والترجمة القانونية، فإنها تشمل مجالات أخرى لها الأهمية ذاتها. منها على سبيل المثال: الترجمة في القطاعات

التجارية والأكاديمية والأدبية والرياضية والسياسية والدبلوماسية. وقد حققت "منظمة كريتيكال لينك" (و التي تحتفل بعيدها العشرين هذا العام)، شوطاً كبيراً، ليس فقط في مجال دفع الاهتمام بهذا المجال الوليد في دراسات الترجمة الشفوية، وإنما في وضع التأطير النظري اللازم والضروري لدفع دراسات ترجمة الجاليات نحو المهنية والحرفية في ممارستها والإبداع في مجالاتها المتعددة.

بناء عليه، أصبحت دراسات الترجمة الشفوية في العديد من بلدان العالم، وخاصة في أوروبا الغربية ودول العالم الجديد؛ أستراليا وكندا والولايات المتحدة، ذات اهتمام أكاديمي ومهني. فالبرامج الجامعية تمنح الشهادات على مستوى الليسانس والماجستير والدكتوراه في دراسات الترجمة الشفوية. ومن جانب آخر؛ نجد النقابات والجمعيات والنوادي المتخصصة ذات المجلات والدوريات والمؤتمرات المتخصصة والتي توفر البيئة الحاضنة لمهنة الترجمة الشفوية.

هذا السياق المحترف (وتفسيري لكلمة محترف أنه أكاديمي/ مهني، بمعنى الدراسة الجامعية أولاً ثم التدريب المهني المنظم والحرفي والمستمر)، هو ما حقق الريادة في مجال دراسات الترجمة الشفوية في البلاد التي تحتل المقدمة اليوم في هذه العلوم.

والواقع أن الترجمة الشفوية لم تكن غائبة تماماً في المنطقة العربية، حيث استطاعت كليات الترجمة في طنجة وبيروت والقاهرة، ترسيخ دراسات الترجمة الفورية، وإعداد كوادر ناجحة تعمل في كافة المنظمات الدولية. وعلى الرغم من هذا النجاح، ولأسباب ثقافية وسلوكية ونفسية، لم تر هذه الكليات الحاجة إلى الاهتمام بدراسات الترجمة الشفوية التي من شأنها أن تساعد في عملية التواصل مع الغرب، أو التفاعل الحضاري مع الشرق، أو التحاور مع الآخر جنوباً أو التثاقف معه شمالاً.

أما الآن، ونحن في عصر العولمة والنيو ميديا والفضائيات (والذي تلاشت معه الحدود والرقابة وفارق التوقيت)، ومع التعقيد المستمر للعلاقات الدولية وتزايد الحاجة للاعتماد على الآخر، تجارياً وتكنولوجياً ومالياً وبشرياً، ومع تشابك المصالح

وتعددها، وتعارضها في كثير من الأحيان، برزت أهمية تناول الترجمة الشفوية في المجالات المتعددة التي ذكرتها.

التثاقف واللغات والترجمة

في رأيي، إن عملية التثاقف تحتاج إلى فريق من الخبراء، لا بد أن يكون واحد منهم مترجماً شفوياً تم تدريبه بعناية كبيرة. وأرى أن للمترجم الشفوي دوراً في العديد من المراكز، منها القنصليات والسفارات في الخارج وفي الوزارات التي تتعامل مع العالم الخارجي، مثل الاقتصاد والتعاون الدولي والخارجية والدفاع والسياحة. وأيضاً محلياً في المطارات والمعارض والهيئات والمهرجانات الدولية التي تستقطب الخبراء والمختصين والزائرين من بلاد ولغات مختلفة. وهنا أقصد أيضاً المتحدث الرسمي، وموظف الاتصال، والأمين العام، والسكرتارية التنفيذية لكبرى المؤسسات والهيئات، والذين أراهم يتقنون الإنكليزية قراءة وكتابة وإن كانوا لا يتحدثون بها نطقاً واستماعاً بالدرجة نفسها.

وتعليم اللغات الأجنبية في معظم المدارس الحكومية، على مستوى العالم وليس فقط في البلاد العربية، يفتقر إلى الكثير من أساليب التعليم الحديثة في تعليم اللغات، والتي تركز كثيراً على تشجيع الاستخدام الوظيفي للغة. وفي هذا السياق، تتخذ مناهج التعليم الحديثة أساليب متعددة تستهدف في المقام الأول زيادة التطبيقات التفاعلية للغة المكتسبة. ومن هنا نرى أن الاهتمام بالمحادثة أو استخدام اللغة في مواقف عملية حياتية يساعد كثيراً على تسريع عملية إتقان اللغات، والإقبال على دراستها.

ومن دون الاهتمام بتطوير مهارات مدرس اللغات، واستقطاب مدرسين أجانب، وآخرين لهم مهارة تدريس اللغة، والاهتمام بالجانب العملي في اكتساب اللغات الأجنبية من استماع ومحادثة؛ لن تتغير الصورة الشائعة في المجتمع العربي عن اللغات والمحادثة والترجمة منه وإليه. وتعليم اللغات في معظم البلاد العربية يكاد

يكون محصوراً في اللغتين الإنكليزية والفرنسية دون لغات أخرى، معدودة في نفس درجة الأهمية. منها على سبيل المثال؛ الروسية والإسبانية. أما لغات الشرق الأقصى فلا أعتقد أن مدرسة حكومية تقوم بتدريس اليابانية أو الكورية أو الصينية. هذا في وقت يستمع فيه الشباب العربي إلى أغان يابانية ويشاهدون مسلسلات كورية. وأخيراً، ما زال سؤال الترجمة التحريرية يشكل جزءاً أساسياً في ورقة الامتحان في اللغة الإنكليزية، في اختبارات الثانوية العامة في مصر والسودان. وعلى الرغم من أهميته، فإنه يشير إلى انحياز النظرة التعليمية الحكومية إلى الترجمة التحريرية دون الترجمة الشفوية.

الصورة الشائعة للمترجم

لأسباب تاريخية وسيكولوجية وثقافية؛ تحيط بعملية تدريس اللغات وتعليمها في البلاد العربية، تشكلت صورة سلبية عن قدرة التحدث باللغات الأجنبية. أبرزت السينما العربية وبخاصة المصرية هذه الصورة السلبية في العديد من أفلامها، بل صرحت به تصريحاً قوياً في فيلم يوسف شاهين "هي فوضى" والذي يشير إلى قصور الاهتمام بمدرّسي اللغات، والنتيجة الضعيفة لمخرجات العملية التعليمية. ومن ناحية أخرى نرى أن الصورة الشائعة للمترجم في المجتمع، هي لشخص يمسك بأقلامه وأوراقه وبقواميسه يترجم بصورة يشوبها الشك والاستسهال والفكاهة، وهي صورة سلبية، دائماً ما تبعث على السخرية، ولا تشجع أبداً على التقدير أو الاحترام.

وعلى الرغم من أن السينما الأوروبية، وكذلك الأميركية قد تناولت صورة الترجمة واللغات الأجنبية ودور المترجم؛ فإنها أيضاً في كثير من الأحيان قامت بالتركيز على الجانب الفكاهي. ومع ذلك توجد أفلام أميركية، قديماً وحديثاً، قد ألقت الضوء على مهارات الترجمة وقدرات المترجم، وأيضاً على التحديات اللغوية والمهنية والأخلاقية التي تواجه المترجم الشفوي أثناء تأديته واجباته. والصورة التي

ينبغي للمترجم الشفوي أن يحوزها في هذا العصر، هي صورة المثقف القارئ المطلع الذي حاز شهادة جامعية، وسافر إلى الخارج، وعايش ثقافة البلد الذي يترجم منه.

والمعايشة هنا تعني، في الأساس، إدراك الاستخدام العملي للغة؛ ابتداءً من اللكنة واللهجة وفهم السلوكيات الاجتماعية والمهنية، وتفهم القضايا الفكرية والاجتماعية التي تحدد طريقة التفكير لأفراد ذلك المجتمع. يتيح هذا الإدراك للمترجم الشفوي فهم المقصود من التعبير، وأسباب اختيار ألفاظه واستعاراته، وطريقة الاستخدام التي يمكن أن تحتمل أكثر من معنى. والمترجم هنا مثقف، بمعنى أنه في مكانة المتخصص في علومه المهنية، وعالم بلغتيه، وواسع الاطلاع في عدد كبير من المواضيع القريبة من تخصصه الأساسي. وهذا يعني أن المترجم المعاصر - سواء أكان تحريرياً أم شفوياً - لا بد له من تخصص مهني أساسي؛ فلم يعد من المقبول الارتكان إلى علوم اللغة فقط، وإنما على أرضية تخصصية إضافية. وعلى الرغم من انطباق هذه الصورة على المترجم التحريري، مثله مثل المترجم الشفوي، فإن الفارق الأساسي يقع في طريقة استخدام اللغة المحكية والسلوكيات التي تصاحبها. وهناك فرق كبير بين قراءة نص مطبوع ثم القيام بترجمته بعد عدة قراءات متأنية، وبين ترجمة خطاب مسموع أو حوار منطوق في حينه، وفي حضور المتحدث والمستمع معاً.

يأخذني هذا إلى النقطة الأساسية في تعليم اللغات، والتي لها أكبر الأثر في تعليم الترجمة التحريرية والشفوية. في مجال اكتساب اللغات الأجنبية، نرى أن هناك أربع مهارات أساسية؛ هي القراءة والكتابة والمحادثة والاستماع. والمهارات الأربع تنقسم إلى جزأين؛ الأول، وأقصد به القراءة والكتابة، تتم بصورة انفرادية، من دون حاجة إلى شخص آخر، في حين أن الجزء الآخر، وأقصد به المحادثة والاستماع، فهما مهارتان غير انفراديتين، وتتطلبان وجود شخص آخر لتتم عملية التواصل والتدريب عليها. وتقسيم المهارات الأساسية إلى قسمين انفرادي وغير انفرادي يعني أيضاً أن المهارات الانفرادية هي بالضرورة مهارات صامتة غير منتجة للغة، وإنما هي تتعامل مع اللغة. وعلى العكس نجد أن الجزء الثاني من المهارات

(المحادثة والاستماع) يشتمل على مهارات أكثر تفاعلية، ومنتجة للغة بصورة محكية ومسموعة، وفي الغالب ما تكون في حضور أشخاص آخرين.

هذا الفرق في غاية الأهمية؛ لأنه ينعكس على شخصية المترجم ويشكلها، فالشخصية الصامتة المحللة القارئة، في الغالب الأعظم، تفتقر إلى المهارات التفاعلية الواجبة في شخصية المترجم الشفوي المحترف الذي يتعامل مع الأشخاص من المستويات كافة، وتسهل عليه التعامل مع المواقف الصعبة ذات التحديات الثقافية والبدنية والعقلية إلى جانب التحديات اللغوية. ولا تنحصر التحديات اللغوية فقط في إدراك معنى لكلمة أو مصطلح أو تركيب أو تعبير ثقافي، وإنما تعني أيضاً فهم المعنى المقصود وتحديده، والذي يمكن أن يتغير بطريقة النطق أو استخدام لهجة معينة، أو الاستعانة بلكنة محددة، أو مع تطويع درجة الصوت (عالياً أو خافتاً أو همساً أو جانبياً) أو باستخدام لغة الجسد أثناء الكلام. وتبرز هذه التحديات عند المستويات الأكثر تعقيداً وحساسية أثناء المباحثات والتفاوض على المستوى الدبلوماسي، وكذلك في التحقيقات والمداولات أثناء المحاكمات القانونية أو أثناء التدريب الفني بين خبير أجنبي وفنيين محليين، في سياق فني، أو حتى في سياق رياضي، مثل وجود مدرب أجنبي لفريق رياضي محلي.

الوفود الرسمية وغياب المترجم الشفوي

والجدير بالذكر أن فشل زيارات رسمية أو مفاوضات أو مقابلات أو اجتماعات أو طلبات للتعارف أو محاولات لتقريب وجهات النظر بين جهة وأخرى، قد يعود أساساً للمترجم الشفوي ودرجة نجاحه في القيام بواجباته كعنصر وسيط تفاعلي بين طرفين. والخبرة العملية والطويلة، تظهر أنه في الجانب الأغلب من الزيارات الرسمية يقوم واحد من أعضاء الوفد بالترجمة. ويكون قرار اختياره للترجمة نابعاً من عدة عوامل؛ مثل إتمامه دراسة علم ما باللغة الإنكليزية مثلاً، أو تخصصه في اللغة ذاتها أو حصوله على الدكتوراه في بلد اللغة أو لأسباب أخرى "رسمية". والتجربة العملية في أستراليا على مدار عقود تشهد بأن معظم الوفود الرسمية

العربيـة لا تصطحـب معهـا مترجماً شـفوياً متخصصـاً أو محترفاً لأسـباب متعددة؛ منهـا انعـدام مفهـوم الترجمة الشـفوية، أو الاستسـهال أو التكلفة الماديـة. وفي كثير مـن الأحيـان، يعجز الوفد الرسـمي عن تحقيق أهدافه أو حتـى لا يحقق الكثير منها لأسـباب تواصلية، افتقر المترجم فيها إلى أهم المهارات الواجبة في الترجمة الشفوية، ومنها حسـن الاستماع وحسـن الكلام. وهما مهارتان تختلفان جوهرياً عن مهارات الترجمة التحريرية كافة.

الفرق بين إعداد المترجم التحريري والمترجم الشفوي

يعتمـد المترجم التحريـري تاريخياً على الورقة والقلم، والذاكرة من دون شـك، والتأمل في طبيعة اللغة وثقافتها وتركيبها. نراه يرتكز إلى قواميسه ومراجعه أساساً، ولديه فسـحة من الوقت للبحث والمراجعة والسـؤال والتباحث مع الزملاء. ونراه في مكتبـه أو معقلـه محاطاً بكل الموارد والمراجع، وأهمهـا اليوم الإنترنت. ولا توجد أي شائبة إن أراد الاستيقاظ ليعمل بعد منتصف الليل أو في يوم العطلة، وله مطلق الحريـة في اختيـار المكان والزمان والوقت الـذي، في الغالب، يحدده هو للانتهاء من الترجمـة. بل الأمـر أكثر من ذلك، فالمترجم التحريـري لا يتعامل مع الآخرين، فهو الغائب الحاضر الذي لا نراه إلا نادراً، ونكاد لا نعرف أي شيء عنه.

والعكس صحيح مع المترجم الشـفوي، فهـو في الصورة وأمام الجميع. وترجمته تتـم في الحـال، وحضوره دائم، وشـكله وصوته وملابسـه وحركاته ومجلسـه تحت الأنظار.

فالمترجم الشـفوي، إذًا، تسـلط عليه الأضواء، ويظهر أمام الكاميرات، ويحظى بالثنـاء. ولأنـه يعمل أمام الجميع؛ فالكل ينظر إليه ويسـتمع، ويحكـم على مهاراته، وكيف أحسن المترجم اكتسابها. فالمترجم الشفوي يتعامل مع اللغة المحكية ولهجاتها المختلفة، وأوجه نطقها المتعددة، وعليه أن يكتسـب قدرة على الاسـتماع والإنصات

وتطوير قدرة التحليل، وإدراك المعنى في لحظتها، وبعد ذلك عليه أن يتذكر كل المعلومات والتفاصيل، ثم أخيراً يقوم بالترجمة في حينها.

وبعكس المترجم التحريري، فإن المترجم الشفوي يرى نتيجة عمله في الحال، ورد الفعل مباشرةً، وإذًا، فإن عاملَي السرعة والزمن في الترجمة، يختلفان بين المترجم التحريري والمترجم الشفوي تمام الاختلاف. ومن هنا من الضروري الاعتقاد أن عملية إعداد المترجم الشفوي تتطلب إعداداً مختلفاً عن إعداد المترجم التحريري.

أهمية تأطير دراسات الترجمة

ترجع أهمية وضع إطار لدراسات الترجمة الشفوية إلى ضرورة إدراك أن علوم الترجمة الشفوية لن تتطور من دون مبادئ أساسية ترشد الباحثين، وتساعد في عملية اكتساب المعارف بصورة تراكمية، حتى يتسنى للمترجم العربي وضع نظرية للترجمة خاصة به، وليست مستوردة من الخارج. وبالمقارنة بدراسات الترجمة التحريرية في العالم العربي، يستطيع المرء إدراك معنى الجملة السابقة.

هناك، إذًا، حاجة إلى وضع الخطوط العريضة التي تسهم في فهم أهمية دراسات الترجمة الشفوية وطرق العمل فيها، من تعليم اللغات وتدريس منهج رفيع المستوى في الترجمة الشفوية، ووضع برامج تحويلية لتدريب المترجم التحريري على الترجمة الشفوية. وتعدّ البرامج التحويلية من الناحية الأكاديمية، قضية جدلية تبيحها الضرورة، وإن تم بحثها بدقة يمكن أن تختزل وقتاً كبيراً وتأتي بنتائج طيبة.

ولا جدال في أن الترجمة الشفوية أكثر تعقيداً وأكثر كلفةً، مالاً ووقتاً وجهداً، في إعداد المترجمين وتدريبهم. ومن هنا تبرز الحاجة إلى إعداد جيل جديد مشترك من الجامعيين ذوي الخبرة المهنية في الترجمة الشفوية والمترجمين الشفهيين ذوي الخبرة الأكاديمية في التدريب بغية تشكيل مدرسة فكرية عربية تعمل على إعداد الإطار النظري لدراسات الترجمة الشفوية. وأرى أن أول خطوة في هذا الاتجاه تكمن في التفات مؤتمرات الترجمة في العالم العربي، والتي تصب كل تركيزها على الكلمة

المطبوعة دون الكلمة المسموعة. من شأن هذا الاتجاه الإستراتيجي أن يساعد في زيادة الوعي بأهمية الترجمة الشفوية، بأنواعها المختلفة، وتطبيقاتها، ومن ثمّ أهميتها للمجتمع. لقد نجحت وتقدمت دراسات الترجمة الشفوية في الجامعات الأوروبية نتيجة وضع إطار لمفاهيم الترجمة، ونتيجة جهد ربط الممارسة العملية بالأطر النظرية والتطوير المستمر. ويمكن الاستفادة من التقدم الذي أحرزته الجامعات الأوروبية في هذا المجال، ولكن هذا لا يمنع ولا يقلل من أهمية العمل على تأطير عربي لدراسات الترجمة الشفوية. من شأن هذا التأطير العربي أن يلتفت إلى الوضع العربي ومتطلباته وتحدياته، والطرق التي يمكن ويجب تطبيقها لخدمة المجتمع العربي. وربما كان أول المهمات الإستراتيجية العمل على إيضاح الفوارق الجوهرية بين الترجمة التحريرية والشفوية، ثم إبراز المهارات الأساسية الخاصة بالترجمة الشفوية حتى يستقر الفرق في ذهن المجتمع. وتتوقف الاستعانة بالمترجم التحريري للقيام بمهمات الترجمة الشفوية، والتي من الممكن جداً أن يفسدها المترجم التحريري لعدم إدراكه بعض الاختلافات السيكو لغوية في استخدام اللغة المحكية، منها على سبيل المثال نبرة الصوت، والتكرار اللفظي أو استخدام الجمل الطويلة، أو عدم تمييزه لطريقة الكلام، ومنها التقديم والترحيب أو الاستفسار أو الاستعارة أو استخدام لغة الجسد. ومن ناحية أخرى، يواجه المترجم الشفوي مشكلة عدم إلمامه ببعض الظواهر الثقافية أو المصطلحات العامية التي تبرز في المجتمع والإعلام، والتي يستغرق دخولها القاموس عدة سنوات.

الترجمة الشفوية وإشكاليات التثاقف

يقول المولى عز وجل في سورة الحجرات: {وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا}. وكلمة "تعارفوا" هنا جديرة بالتأمل. فالتعارف يختلف عن المعرفة. وكلمة "يتعارف" على وزن "يتفاعل". ومع زيادة وزن الفعل (من فعل ثلاثي بسيط) يتغير المعنى. والتغيير هنا يكمن في بذل الجهد من أجل المعرفة بالآخر.

وبـذل الجهد في هذا السـياق يعني أموراً عـدة؛ من بينها الرغبـة والحركة واتخاذ الخطـوات اللازمة واكتسـاب اللغات والترجمـة. والترجمة جهد عقلي كبير يسـتحق العناية؛ بداية من التعليم الإلزامي والثانوي، وانتهاءً بالدراسة الجامعية المتخصصة، ثم الاستثمار في التطوير المهني والتعليم المستمر.

نعود إلى وزن الفعل العربي "يتفاعل" وعلى مثاله "يتثاقف". ونرى أن هناك فرقاً جوهريـاً بين التثاقـف والثقافة؛ فالأول يتطلب تفاعلاً مع الآخـر (البعيد والغريب والمختلـف) في حين أن الثاني يكاد ينحصر في سـياقه الذاتي (الثقافة المحلية بأنواعها وأجناسها وفصولها المختلفة).

التثاقـف، إذًا، يتطلب بذل جهد كثير؛ كالوجود الدائم، والاسـتعداد بالمعلومة، والتسلح بالمعرفة، والحرص على المتابعة ودوام الاطلاع والتطوير المستمر. إن عملية التثاقف، وبحكم وجودي في أسـتراليا لمدة تزيد عن الثلاثين عاماً؛ أراها شاقة ذات إشكالات متشعبة تتطلب حسن الإعداد. وعملية الإعداد في حد ذاتها عملية نفسية صعبـة معقـدة ومتشـعبة، وتتداخل فيهـا عناصر شـتى؛ لغوية، وشـخصية، ومالية وسياسـية وإسـتراتيجية. ومن هذه العناصر الخمسـة (اللغوية والشـخصية والمالية والسياسـية والإستراتيجية) أتناول العنصر الأخير، وهو الإستراتيجي وهي النقطة الأخيرة التي سوف أختم بها كلمتي.

إن عملية التثاقف متشـعبة وإشكالاتها معقدة كما ندرك جميعاً. وأعتقد أن وجود المترجم الشـفوي الكـفء في أماكن التواصـل الدولي وأوقاته هو قرار إسـتراتيجي صائـب. والمترجـم الشـفوي الكـفء هو القـادر على التحـدث بلغة الآخـر، ليس فقط بمفرداته نفسـها، بـل أيضاً بطريقة تفكـيره، ويمتلـك الأدوات التي تمكنه من إدراك العنـاصر الأساسـية التـي تسـاعد في عمليـة صنع القـرار، وتفسـير الأمور، وتعليـل الظواهـر التي تؤثـر في عملية التثاقف. تلـك، إذًا، هي أهـم المهارات التي يجـب تضمينهـا في برامج الترجمة الشـفوية. وهـذه القدرات مطلوبـة في العديد من المجالات، وبخاصة الدبلوماسية والسياسية والاقتصادية.

لقد اختلف العالم كثيراً عما كان عليه من جيل سبق. في العصر الرقمي والإنترنت، وبخاصة الفضائيات الأجنبية الناطقة بالعربية، ومع وسائل التواصل الاجتماعي وفي عصر العولمة ازدادت الهوة بين من يعرف ومن لا يعرف. ولذا؛ أرى أن عملية التثاقف لا بد لها من امتلاك أدوات العصر، ولأن الترجمة سيكون لها نصيب الأسد في هذه العملية؛ فربما كان من الأجدى أن تتخذ الترجمة من الصوت والصورة شعاراً وأسلوباً بدلاً من الورقة والقلم. وبناء عليه؛ فإن مجالات التثاقف لن تكون صفحات الكتب المطبوعة فقط، بل على صفحات الإنترنت واليوتيوب، وفي المؤتمرات وعلى شاشات السينما، وفي المعارض التجارية والمهرجانات الفنية؛ حيث ينبغي أن يوجد الصوت العربي والصورة العربية القوية المعاصرة والواثقة بنفسها.

التعرف الآلي على أسماء العلم في اللغة العربية[1] من أجل ترجمتها آلياً

غسان مراد

المقدمة

التعرف الآلي على المسميات (Named entities)، بالنسبة إلى المعالجة الآلية للغات، يُعد من الضروريات حالياً؛ لأهميته في برامج الترجمة الآلية (Machine Translation, MT)، والبرامج المساعدة للمترجم. (Computer Assisted Translation, CAT)، كما في التفتيش الآلي عن المعلومات.

لا شك أن كثيراً من برامج المعالجة الآلية للغات، وصلت إلى حد لا يُستهان به في معالجة الظواهر اللغوية، الصرفية والنحوية. كما أننا نجد برامج للتحليل الصرفي والنحوي للّغات اللاتينية، ولكن المعالجة الآلية للدلالة، ما زالت بعيدة المنال، وخصوصاً عندما تعتمد على الخريطة الكلاسيكية لمعالجة اللغات، أي الانطلاق من النماذج المعلوماتية لمعالجة الصرف، ثم نماذج لمعالجة النحو، وبعد ذلك يتم الانتقال إلى معالجة الدلالة، كل ذلك بالارتكاز على الجملة، لأنها وحدها التي لها في اللغات قواعد ثابتة، بخلاف الأجزاء الأخرى، سواء أكانت أدنى من الجملة أم كانت أكبر منها. إذن؛ لا تزال برامج المعالجة الدلالية غير مرضية حتى الآن. وتتطلب عملية

(1) مشروع مدعوم من المجلس الوطني للبحوث العلمية، لبنان.

الوصـول إلى المعنى الكثـير من الأدوات اللغوية، بغض النظر عما إذا ما كانت تجري طبيعياً أم آلياً.

فالمعنى بالنسبة إلى لآلة، هو أن "نفهم" ماهية وحدة لغوية معينة، ككلمة أو جملة أو نـص. وهـذه العملية تتداخل فيهـا الكثير من المجالات العلميـة: كعلم الإدراك وعلـوم اللغة، والـذكاء الاصطناعي، وعلم المنطق الريـاضي... إلخ، حتى نصل في نهاية الأمر إلى رفع الالتباس المعنوي عن جزء من النص.

وتتطلب عملية الفهم العام للنص من قبل الحاسـوب، على الأقل، التعرف أولاً عـلى الوحدات اللغوية، التي تشـكل أجـزاء النص، وإن كانت هـذه الأجزاء تتمتع بخصائص معيارية كنحو الجملة، أو تتمتع بأي خصائص أخرى للكلمات، مرتكزةً بذلـك عـلى الظواهر الألسـنية لعلم الـصرف، كالقواعـد المورفولوجيـة، أو قواعد لأشـباه الجمل إذا ما وجدت، ومن الممكن الارتكاز على نظريات الألسـنية النصية في التعامـل مـع الفقرات، كنظريـة فان دايك وهاليـدي التي تقوم عـلى التعرف إلى الوحدات التي تتخطى الجملة أو الفقرة. ومن ضمن هذه الوحدات؛ المسميات التي هي في البدء عبارة عن أسماء العلم، ومن ثم تأتي أسماء المدن والمنظمات والمؤسسات، ويضاف إلى ذلك الأرقام والأسماء التي تعبر عن الزمن والوقت.

ويساعد التعرف الآلي على المسميات في التفتيش الآلي عن المعلومات، والخلاصة الآليـة بحسـب ما يرى كثـير من العاملين في المجـال. ولكننا نـرى أن التفتيش الآلي عن المسـميات - إضافة إلى أهميته القصوى كمؤشر مسـاعد في برامج الترجمة الآلية للنصـوص والبرامج المسـاعدة للمترجم - يسـاعد في رفع الالتبـاس عنها، ويؤدي دوراً في عمليـة تـزاوج أجـزاء النـص أو محاذاتهـا - ويرتبـط بكيفية التغذيـة الآلية للذاكـرة الترجميـة، لأن هـذه البرمجيـات تعتمد على هـذه الذاكرة في طـرح خيارات ترجمية مناسبة.

ولكن لم يأخذ التعرف الآلي إلى أسماء العلم في اللغة العربية حيزاً مهماً حتى الآن؛ ولا يوجد أي برمجيات متاحة للاستخدام من الممكن الاعتماد عليها، بحسب ما نعلم.

وبالنسبة إلينا؛ المنهجية التي سنتبعها لرفع الالتباس المتعلق بالمسميات؛ سترتكز على إستراتيجية الاستكشاف السياقي، التي بنيت واعتُمدت في المختبر البحثي لإليك في جامعة السوربون الرابعة، وذلك بتطبيقها على عدة لغات، من ضمنها العربية. ولكنها لم تُعتمد في تعرف أسماء العلم وتوسيمها.

كثيرة هي الأسئلة التي من الممكن أن تطرح عند الحديث عن ترجمة أسماء العلم. فهل هي قابلة للترجمة؟ وهل لها معنى ما، وفي أي سياق؟ وما الفرق بين الأعلام وأسماء المدن؟ وماذا يمكن أن نقول عن أسماء العلم في استخدامها المجازي؟ كيف تتغير أسماء العلم صوتياً في اللغات؟ وماذا عن أسماء العلم التي تتغير بحسب الحالة النحوية؟ وماذا عن التاء المربوطة ودورها في التعرف على أسماء العلم؟ الأسئلة كثيرة ومتشعبة.

برمجيات الترجمة الآلية والبرمجيات المساعدة للمترجم

لقد أصبحت الترجمة الآلية مجالاً علمياً قائماً بذاته، بعد التوصل إلى بناء برمجيات تحاول أن تحاكي العقل البشري، لتكون قادرة على ترجمة أكبر كمّ من النصوص. فقد حاول المعلوماتيون منذ سنة 1956 تحويل الحاسوب إلى جهاز "ذكي" (مع التحفظ على مفهوم الذكاء في هذه الحالة: فذكي هنا يعني أن يقوم الحاسوب بعمليات تعَدُّ ذكية كالترجمة الآلية مثلاً). ولكن هذه المحاولات لم تؤدِ إلى نتائج مرضية حتى الآن على الرغم من التطور الكبير الحاصل في عالم الإلكترونيات، واللسانيات. هذا إذا أردنا تعميم فكرة الترجمة على كل أشكال وأنواع النصوص. أما إذا حصرنا برمجيات الترجمة في مجالات محددة – في أغلب الأحيان نصوص تقنية – فإن برمجيات الترجمة

تعطي نتائج جيدة، بسبب حصرها في "لغة" مختصة؛ ما يؤدي إلى تدني مستوى الالتباس اللغوي للمفردات والمصطلحات.

وتعتمد برمجيات الترجمة الآلية والبرمجيات المساعدة للمترجم على المعاجم ثنائية اللغة، والتي تكون مفيدة على نحو خاص كموارد لبرامج الترجمة الآلية، واسترجاع المعلومات في المنظومات المتعددة اللغات. ويتطلب بناء هذه الموارد يدويًا خبرة في اللغات المعنية، ومهارة في عملية الإنشاء، كما أنّ هذه العملية بحد ذاتها هي عملية مكلفة، زمنياً وبشرياً؛ لذلك يُعمل على إيجاد طرق آلية بديلة، وهي متوافرة في بعض اللغات، كالفرنسية والإنكليزية، ولكنها لا تزال محدودة الفعالية في لغات أخرى؛ منها العربية.

سنحاول في هذا المبحث تسليط الضوء على الخوارزميات التي تساعد على استخراج ثنائيات أجزاء النصوص من المدونات المتزاوجة، المترجمة مسبقاً من قبل مترجمين محترفين، وذلك من خلال التعرف إلى أسماء العلم، لما لهم من أهمية في ذلك. وسنقدم إستراتيجية تساعد على اكتساب العبارات وأجزاء النص آلياً، والتي من الممكن أن تُدمج في أنظمة الترجمة الآلية والترجمة المساعدة للمترجم من خلال برامج التوسيم الآلي للأسماء وبراامجيات تجزئة النصوص.

أما المدوّنات المقارنة، فإننا نقترح طريقة تهدف إلى توسيم الأجزاء الثنائية في النص، هذه الإستراتيجية تعتمد على الاستكشاف السياقي لرفع الالتباس المعجمي، المطبقة على تجزئة النصوص العربية والفرنسية والإنكليزية. أما البرامج المساعدة للمترجم فهي كما برامج الترجمة الآلية؛ تعتمد على المعاجم الإلكترونية، وتكون ذات نتيجة أفضل عندما تكون الترجمة محدّدة في مجال واحد. ومن أهم استخدامات هذه البرمجيات، ترجمة الوثائق في المؤسسات، وترجمة الكتابات التقنية، ودليل المستخدم. كما تقدم برمجيات الترجمة إضافات في ترجمة المصطلحات إلى المعجم المختص بالمؤسسة، وذلك يساعد في توحيد استخدام المصطلحات.

وتعتمد برمجيات المساعدة للمترجم كليًا على الترجمات السابقة، وتقدم اقتراحات لها. وبهذا يكون الهدف مساعدة المترجم، وليس الحل مكانه، كما في الترجمة الآلية (على رغم أن برنامج غوغل للترجمة، يُعطي للمستخدم إمكان أن يعدّل في الترجمة، من خلال إعطائه مقترحات التعديل. وهذه العملية التي يستخدمها غوغل، تساعد خوارزمياته على تصحيح الترجمات واقتراح الترجمات المتكررة الاستخدام للجملة أو لجزء معين من النص حسب الطرق الإحصائية).

وتسمى بنوك معلومات برمجيات الترجمة المساعدة، التي تُغذى بحسب الترجمات السابقة "ذاكرة الترجمية". وبالاعتماد عليها يستخدم المترجم أجزاء النصوص المخزنة من الترجمات السابقة.

وهذا النوع من البرمجيات ليس عاماً، بل هو في أغلب الأحيان يكون خاصاً بكل مؤسسة أو مترجم مختص، وهي أداة للترجمة وليست مترجماً آلياً! ومما لا شك فيه أن الذاكرة الترجمية هي الأساس لهذه البرمجيات، ولكن يبقى أن المواد المترجمة وكيفية تغذية البرمجية هي من أصعب الأمور وأهمها.

وتسمى الذاكرة الترجمية في بعض الأحيان ذاكرة "الجُمل"؛ إذ إنها غالباً ما تكون عبارة عن بنك معلومات تخزن فيه الجمل المتوازية، وأجزاء النص بين اللغة المصدر واللغة الهدف، وتستخدم هذه الجمل في الترجمات المستقبلية. ومن أهم خصائص عمل الذاكرة إمكان التعرف على الأجزاء المتشابهة مع جمل أخرى، وهذه الوظيفة تسمى (fuzzy).

تعتمد الذاكرة الترجمية عادة على الجملة، ولكن من الممكن أن يحدد المستخدم الجزء الذي يريد أن يكون وحدة الترجمة. فمن الممكن أن تكون بعض الكلمات، أو فقرة بكاملها. ولكي تعمل الذاكرة على نحو جيد، فإنّه يجب عليها أن تكون قادرة على التعرف على ما يشكل الجملة من علامات ترقيم وتنقيط، وخصوصاً تلك التي تشير إلى نهايتها، أو التي لا تعبر عن ذلك.

إذن، هناك عمليتان تقوم بهما الذاكرة: المطابقة التامة (exact matching)، نفتش في الذاكرة عن مصدر النص المتطابق 100 ٪ مع النص الأصلي. والمطابقة الغامضة أو المتشابهة (fuzzy matching)، نفتش في الذاكرة عن الجمل المتشابهة في المعنى، وليس من الضروري أن تكون متطابقة.

تحليل لنصوص مترجمة، غوغل للترجمة الآلية نموذجاً

اعتمدنا في هذا الجزء من دراستنا هذه على برنامج غوغل للترجمة الآلية[1] (وذلك لتوافره على الشبكة مجاناً) لمراقبة كيفية حصول عملية الترجمة على نحو عام، وترجمة أسماء العلم على نحو خاص[2].

من خلال مراقبتنا لعمل غوغل تبين أنّه يعتمد في عملية الترجمة طرقاً إحصائية، إضافة إلى الخوارزميات الضرورية في تركيب الجمل، إذا ما وجدت. وذلك باعتماده النصوص المترجمة مسبقاً والموجودة على الإنترنت، واقتراحات المستخدمين لبعض الترجمات؛ إذ يختار ما يمكن أن يكون أفضل نسخة مترجمة. من هنا يمكن القول إن غوغل يبحث على الإنترنت في آلاف النصوص التي ترجمها البشر، بدءًا من وثائق الأمم المتحدة المنشورة بست لغات رسمية، ومرورًا بوثائق الاتحاد الأوروبي، المكتوبة بلغات مختلفة، وصولاً إلى كميّات هائلة من المواد الأخرى الموجودة على الإنترنت؛ كتقارير الشركات والمقالات والكتب وغير ذلك، ممّا ينشره كُتّاب أو مكتبات أو جهات أكاديمية أو غيرهم بلغات متعدّدة. وبناءً على هذه المقاربة الإحصائية؛ يبحث غوغل عن النماذج التي يتوافق بعضها مع بعض؛ بحيث لا يمكن أن يأتي توافقها هذا صدفةً.

---

(1) http://translate.google.com/

(2) هذه الأمثلة هي من عمل طلاب الماستر في مركز علوم اللغة والتواصل - الجامعة اللبنانية، مسار الألسنية المعلوماتية (حسن ناصر الدين، فرح جوني، رشا مهدي، رولا علاء الدين، سها غزالي، مرجان عربيد).

لكنّ هذه المقاربة تجعل من الترجمة في لغات معيّنة، أكثر جودةً من الترجمة في لغاتٍ أخرى. نظراً إلى أن كمية النصوص المترجمة بلغة ما، تختلف عن كمية النصوص المترجمة بلغة أخرى.

وبذلك يكون غوغل قد أضاف البعد الإحصائي على المقاربة الكلاسيكية، التي تقوم على معاجم المفردات والقواعد المحدّدة في تشكيل الجمل، رغم أن هذه المقاربات مليئة بالاستثناءات الصرفية والنحوية والدلالية.

قبل البدء بعرض ترجمة أسماء العلم، سنعطي بعض الأمثلة عن مشكلات الترجمة على الصعيد القواعدي، وتركيب الجمل والمعنى.

على صعيد القواعد

كما تبين معنا، يستطيع غوغل في كثير من الأحيان، أن يراعي صِيَغ الجمع والإفراد، والتأنيث والتذكير، سواء في تصريف الأفعال أو في اختيار الاسم الموصول المناسب أو الضمير المناسب.

النص المصدر	النص المترجم آلياً
Au moins 28 personnes ont été tuées	قتل 28 شخصا على الأقل
lorsqu'un conflit civil dévastateur avait fait des dizaines de milliers de morts après l'invasion menée par les Etats-Unis	تركت الصراعات الأهلية المدمرة عشرات الآلاف من القتلى بعد الغزو الذي قادته الولايات المتحدة الأميركية
Dans l'après-midi، entre 250 000 et 300 000 opposants étaient rassemblés sur la place Maïdan	تجمع بين 250000 و300000 المعارضين في ساحة الميدان
Arseni Iatseniouk a appelé à “élargir la contestation”	أرسيني ياتسينيوك دعا إلى "توسيع النزاع"
Les manifestants ont ensuite chanté l'hymne de l'Ukraine	غنى المتظاهرون النشيد من أوكرانيا

لكنّ غوغل، في المقابل، لا يراعي ذلك في أماكن كثيرة أخرى، منها على سبيل المثال، تصريف الفعل مع غير الفاعل كالمثال الأول في الجدول التالي، أو استخدام صيغة جمع

المذكّر بديلاً عن جمع المؤنّث. على عكس بعض اللغات الأجنبية كالإنكليزية مثلاً، أو استخدام الجمع في سياق يشير إلى المثنى، كالمثال الثاني في الجدول التالي:

النص المصدر	النص المترجم
Pour l'occasion, Pierre-Étienne Franc et Deok Jeong Im ont présenté Hyundai ix35	لهذه المناسبة، بيير إتيان الفرنك وإيم جونغ ديوك قدمت هيونداي IX35
Elles étaient parties de chez elles pour participer à une guerre. Deux adolescentes norvégiennes ont été retrouvées par leur père en Syrie.	وكانوا قد تركوا منازلهم للمشاركة في الحرب. تم العثور على اثنين من المراهقين النرويجية من قبل والدهما في سوريا.

ويستطيع غوغل التقاط الأسماء والألقاب، وكتابة الأحرف الأولى منها بخط كبير (Capital Letters) عند ترجمتها من اللغة العربية إلى اللغة الأجنبية.

النص المصدر	النص المترجم
كذلك، عُقد لقاء مهم جداً مع نائب وزير الخارجية الروسي ميخائيل بوغدانوف	Well, hold a very important meeting with Deputy Foreign Minister Mikhail Bogdanov
كيف ترى زيارة رئيس الاستخبارات الروسية لمصر الآن؟	How do you see the head of the Russian intelligence visit to Egypt now?

على صعيد تركيب الجمل وبناء النص

في النص المترجم بواسطة غوغل من اللغة العربية إلى لغة أجنبية كالإنكليزية أو الفرنسية نجد أن الجمل الأجنبية تبدأ بحرف كبير، وتنتهي بعلامة الوقف التي انتهت بها الجملة في النص العربي. وقد يزيد غوغل علامة وقف في النص المُترجم:

النص المصدر	النص المترجم
في 27 تشرين الثاني، ألحق الرئيس التعميم الأول بتعميم ثان حدد فيه مدة تقديم طلبات الترشيح من صباح الخميس 28 تشرين الثاني وحتى نهاية دوام يوم الأربعاء في 4 كانون الأول الجاري.	Le 27 Novembre، infligé le premier président circuler une deuxième circulaire sélectionner la durée de la présentation des candidatures le jeudi matin، le 28 Novembre jusqu'à la fin des temps le mercredi à 4 Décembre.

كيف ترى زيارة رئيس الاستخبارات الروسية لمصر الآن؟	How do you see the head of the Russian intelligence visit to Egypt now?

لكنّ غوغل لا يلتزم دائماً الترتيب المعتمد في بناء الجملة في لغة ما، بل يُبقي أحيانا الترتيب المُعتمد في جملة النص المصدر فتنشأ جملة ذات تركيب خاطئ، يؤدي إلى سوء فهم المعنى، أو عدم فهمه.

النص المصدر	النص المترجم
كشف السفير المصري السابق لدى روسيا رؤوف سعد عن أن الزيارة التي قام بها وفد "الديبلوماسية الشعبية" المصرية لموسكو كانت مثمرة	Revealed the former Egyptian ambassador to Russia Raouf Saad that the visit by the delegation of "Egyptian diplomacy popularity" to Moscow have been fruitful
جعجع، من جهته، هاجم ما يعتبرها "زعامة مصطنعة" حاول النائب حرب أن يفرضها	Geagea، for his part, attacked what deems "leadership artificial" MP tried to impose war

على صعيد المعنى

لا شكّ أن ما سبق ذكره يساهم في عدم إيصال المعنى المقصود. ورغم أن غوغل قد يوصل المعنى العام في بعض الفقرات التي يترجمها، كما يُظهر المثال الأول التالي، فإنّه قد يُنتج في أحيان كثيرة جملًا لا تبدو مألوفة للقارئ.

النص المصدر	النص المترجم
كشف السفير المصري السابق لدى روسيا رؤوف سعد عن أن الزيارة التي قام بها وفد "الديبلوماسية الشعبية" المصرية لموسكو، الأسبوع الماضي، كانت إيجابية.	Revealed the former Egyptian ambassador to Russia Raouf Saad that the visit by the delegation of "Egyptian diplomacy popularity" to Moscow last week, have been positive
Par exemple, quelqu'un qui doit faire des dialyses ici ne peut pas rentrer aux Comores.	على سبيل المثال، شخص ما لديه لعلاجنا هنا لا يمكن أن يعود إلى جزر القمر.

كما أن غوغل لا يستطيع في كثير من الأحيان أن يميّز بين اسم العلم وغيره؛ وخاصة أثناء الترجمة من اللغة العربية إلى غيرها. نظرًا أن الكثير من أسماء العلم في

اللغة العربية هي أسماء ذات معنى، قد تُستخدم في أي سياق آخر، للدلالة على صفة (مثل كلمة سعيد)، أو على شيء (مثل كلمة قمر)، أو على غير ذلك.

النص المصدر	النص المترجم
يخوض زاسبكين، رداً على أسئلة "السفير"، في مضمون العلاقة العسكرية مع السعودية	Saspkin verrouillé, en réponse aux questions "ambassadeur" , dans le contexte de la relation militaire avec l'Arabie Saoudite
مع ذلك، ينقل المقرّبون من حرب ارتياحه لما يسمع ويرى	Cependant, passer la fin de la satisfaction de la guerre avec les entend et voit

وقد يضع غوغل في النص المترجم كلمات مكتوبة بأحرف اللغة المصدر، المختلفة عن أحرف اللغة الهدف، فلا يستطيع القارئ قراءتها أصلًا، فيضيع جزء من معنى الجملة.

النص المصدر	النص المترجم
Ils ont discuté de leurs conditions de vie ici et là-bas, raconte Ali Mradabi	وناقشوا حياتهم هنا وهناك، يقول علي Mradabi
وإذا كان البعض قد عمد إلى هذا الربط، فمنطقه خاطئ	and if some had been baptized into this wrong فمنطقه , linkage

وقد يرد أحياناً في الصحف المحلية أو في غيرها، عبارات لها علاقة بالثقافة المحلية، وغالباً ما تُكتب بين مزدوجين. وفي أكثر الأحيان لا يستطيع غوغل ترجمة هذه العبارات. كذلك يعجز عن ترجمة ما يُعرف بالعبارات الاصطلاحية (Idiomatic expressions)، فتأتي الترجمة حرفية ولا تعطي المعنى المقصود.

النص المصدر	النص المترجم
انطوان زهرا "ما بشوفها"!	Antoine Zahra "Qu'est-ce Bashovha" !
The new policy was adopted in the teeth of fierce criticism.	اعتمد سياسة جديدة في الأسنان من الانتقادات الشرسة.

ومـن المعلوم أن لـكلّ كلمة عدّة معان، ولكلٍّ من تلك المعـاني ما يقابله في اللغة الهـدف، وعلى المترجـم أن يختار ما يلائم السـياق. إلّا أن غوغل، كثـيرًا ما يخطئ في عملية الاختيار تلك فيضيع المعنى.

النص المصدر	النص المترجم
The first clutch of eggs consists of just 12 eggs.	مخلـب الأولى من البيـض يتألف من مجرد 12 البيض.

ولكي نتعرف بشكل جيد على كيفية ترجمة أسماء العلم فقد اعتمدنا على أمثلة من الصحافة اليومية لأخبار متداولة حالياً، وأتت النتائج كالآتي:

النص المصدر	النص المترجم
أنسي الحاج هو شاعر لبناني معاصر	Le Hajj est un poète humaniste contemporain libanais
الرئيس حبيب باشـا السـعد (1867 - 1942) كان رئيس مجلس النـواب اللبناني، ورئيس لبنان وذلك أثناء فترة الانتداب الفرنسي	Président Habib Saad Pacha (1867 - 1942) a été Président du Parlement libanais، et le président du Liban، au cours de la période du mandat français
تقع قرية ديـر القمر ما بين مغارة كفرحيم وقصر بيـت الديـن وفيهـا العديـد مـن المعـالم الطبيعية والتاريخية	Le village de Deir Al-Qamar entre grotte Kfarhim et le palais de Beiteddine et ses nombreux attraits naturels et historiques
أشـاد البطريـرك الراعي "بـروح الاحـترام التي تسـود العلاقة بين جميع الموارنة في ساوباولو على اختلاف انتماءاتهم الحزبية".	Patriarche a salué "l'esprit de respect، qui domine la relation entre tous les Maronites à Sao Paulo sur une affiliation à un parti différent."
تقع منطقة فرن الشباك في قضاء بعبدا أحد أقضية محافظة جبل لبنان	Furn situé dans l'un des districts de Baabda Mont Liban Gouvernorat
النائـب حـرب يسـأل الحكومـة عن سـبب منع التنظيم المدني	Guerre de procureur poser des questions sur la raison pour le gouvernement pour empêcher l'organisation de la société civile

فقد تعرف غوغل للترجمة على كل الأسماء إلا في المثل السادس. ومن هنا نعتقد، أنـه لو اعتمـدت خوارزمية غوغل على أسـماء المهـن (نائب)، لكان مـن الممكن أن

يتعـرف غوغل للترجمة على الاسـم (حرب)، من خلال تأكيد وجـوده بعد الوظيفة (هذا ما سنبينه لاحقاً).

أما من الفرنسية إلى العربية، فقد أتت الترجمة على النحو الآتي:

النص المصدر	النص المترجم
وفقـا لمجلـة فوربـس في عـام 2013، أصبـح الرئيس الروسي فلاديمير بوتين، في عام 2013، الرجـل الأكثـر نفـوذا في العـالم. انـه dethrones نظـيره الأميركي باراك أوباما، ليتراجع إلى المركز الثاني	Selon le classement Forbes 2013, le président russe Vladimir Poutine est devenu, en 2013, l'homme le plus puissant du monde. Il détrône son homologue américain Barack Obama, qui glisse à la deuxième place
في مقابلة الأحد مـع وكالة أنباء الأناضول (AA) الرسـمية، أعلـن وزير الشـؤون الخارجية حزب العدالـة والتنميـة سـعد الديـن العثـماني انـه من المتوقـع الملك محمد السـادس لاسـتضافة رئيس الـوزراء التركـي رجب طيـب أردوغـان، الذي يبدأ الاثنين زيارة لمدة يومين إلى المغرب	Dans une interview accordée ce dimanche à l'agence de presse officielle turque Anatolie (AA), le ministre PJD des Affaires étrangères Saâdeddine El Othmani a annoncé que le roi Mohammed VI devrait en principe accueillir le Premier ministre turc Recep Tayyip Erdogan, qui entame lundi une visite de deux jours au Maroc
جوليـان الأخضر، من مواليد 6 سـبتمبر 1900 في باريس، هو الكاتب الأميركي للغة الفرنسية.	Julien Green, né le 6 septembre 1900 à Paris , est un écrivain américain de langue française.
شـارم أون الزاويـة و- بوا سـانت ماري هي من بين أقدم المدن في فرنسا	Charmes-en-l'Angle et Bois-Sainte-Marie sont parmi les anciennes villes de France

ترجمة الأسماء بزيادة مزدوجين إلى اسم العلم:

النص المصدر	النص المترجم
"انسي الحاج" هو شاعر لبناني معاصر	"J'oublie Haj" est un poète contemporain libanais
الرئيس "حبيب باشا السعد" (1867 - 1942) كان رئيس مجلس النـواب اللبناني، ورئيس لبنان وذلك أثناء فترة الانتداب الفرنسي	Président "Habib Saad Pacha" (1867 - 1942) était le président du Parlement libanais، et le président du Liban، au cours de la période du mandat français

Le village de "Der Lune" entre grotte "Kfarhim" La "Maison de la religion" Palais et où la plupart des caractéristiques naturelles et historiques	تقـع قرية "دير القمـر" ما بين مغارة "كفرحيم" وقـصر "بيـت الديـن" وفيهـا العديد مـن المعالم الطبيعية والتاريخية
Patriarche a salué le "berger", "l'esprit de respect، qui domine la relation entre tous les Maronites à Sao Paulo sur une affiliation à un parti différent."	أشـاد البطريرك "الراعي" "بروح الاحترام التي تسـود العلاقة بين جميع الموارنة في ساوباولو على اختلاف انتماءاتهم الحزبية".
Area se trouve "Furn" dans le quartier "Baabda" un des districts de la province، "Mont Liban"	تقع منطقة "فرن الشباك" في قضاء "بعبدا" أحد أقضية محافظة "جبل لبنان".
MP "guerre" demande au gouvernement pour la cause de la prévention de l'organisation civile	النائـب "حرب" يسـأل الحكومة عن سـبب منع التنظيم المدني

وقـد تبين لنا بإضافـة مزدوجين إلى النـص الأصلي في اللغة العربيـة، أن النتيجة كانت أسوأ منها من دون مزدوجين.

النص المترجم	النص المصدر
Selon le classement "Forbes" 2013, le président russe "Vladimir Poutine" est devenu, en 2013, l'homme le plus puissant du monde. Il détrône son homologue américain "Barack Obama", qui glisse à la deuxième place	المرتبـة مـن قبـل "فوربـس" عـام 2013، والرئيـس الـروسي "فلاديمـير بوتـين" أصبح، في عـام 2013، الرجل الأكثر نفوذا في العالم. انه خلع نظيره الأميركي "باراك أوباما"، والذي ينزلق إلى المركز الثاني
Dans une interview accordée ce dimanche à l'agence de presse officielle turque "Anatolie" (AA), le ministre PJD des Affaires étrangères "Saâdeddine El Othmani" a annoncé que le roi "Mohammed VI" devrait en principe accueillir le Premier ministre turc "Recep Tayyip Erdogan", qui entame lundi une visite de deux jours au "Maroc"	في مقابلـة الأحـد في وكالـة الأنبـاء التركيـة "الأناضـول" (AA)، وزيـر الشـؤون الخارجيـة حـزب العدالة والتنمية "سـعد الديـن العثماني" أعلنـت أن الملـك "محمـد السـادس" ينبغـي من حيـث المبـدأ ترحيـب رئيـس الـوزراء التركـي "رجـب طيـب أردوغـان"، والتـي بـدأت يوم الاثنين في زيارة تستغرق يومين لـ "المغرب"
"Julien Green", né le 6 septembre 1900 à "Paris", est un écrivain américain de langue française.	"جوليان الأخضر"، من مواليد 6 سـبتمبر 1900 في "باريس"، هو الكاتب الأميركي للغة الفرنسية.
"Charmes-en-l'Angle" et "Bois-Sainte-Marie" sont parmi les anciennes villes de France	"شـارم اون الزاوية" و"بوا-سـانت ماري" هي من بين أقدم المدن في فرنسا

ويتبين لنا أن الأخطاء في الترجمة لأسماء العلم بين مزدوجين، هي أكثر بكثير عندما تكون الترجمة من العربية إلى الفرنسية. كما أن ذلك لم يغير شيئاً، بل ترجم غوغل بعض الأسماء التي لم تكن مترجمة مسبقاً.

يرى كثيرون أن أسماء العلم لا تترجم، فإذا كان اسمك محمد في المغرب، سيكون محمد في فرنسا. وكثير من القواعديين يرون أن أهم قاعدة تعريفية لاسم العلم، هو أنه لا يتغير. بينما يرى George Moore مثلاً أن : "كل ترجمة لاسم علم من لغة إلى أخرى يؤدي إلى اسم علم جديد".

"Tous les noms propres doivent être rigoureusement respectés ou encore Georges Kleiber (1981) pour qui، suivant sa théorie du nom propre comme prédicat de dénomination، "toute modification aboutit، non à une traduction d'un nom propre، mais à un nouveau nom propre".

بعض الأمثال لنرى ما إذا كان بإمكان غوغل للترجمة أن يتعرف ويترجم أسماء العلم في جمل بسيطة، فكانت النتيجة على هذا الشكل من الفرنسية إلى العربية:

Traduction Fr->Ar:

نص مصدر	نص مترجم
Sally est une dame sérieuse	سالي هي سيدة خطيرة
Rose n'aime pas le chocolat	الوردة لا يحب الشوكولاته
Rose passe son temps libre à lire	روز تنفق لها الوقت في القراءة الحرة
Joseph compose des chansons	جوزيف يؤلف الأغاني
Rajaa aime ses enfants.	رجاء يحب أولاده.
Elie adore Nagham	إيلي الحب نغم
Hassan est un homme ideal	حسان هو الرجل المثالي

ومن العربية إلى الفرنسية:

Traduction Ar->Fr:

نص مصدر	نص مترجم
Sally dame travaillant dur	سالي سيدة تعمل بجدية
Rose n'aime pas le chocolat	روز لا تحب الشوكولا
Joseph compose des chansons	يوسف يؤلف الأغاني
S'il vous plaît aimer ses enfants	رجاء تحب أولادها
Elias aime airs	إلياس يحب نغم
Hassan homme parfait	حسان رجل مثالي

نلاحظ من خلال هذه الأمثلة البسيطة أن ترجمة غوغل لا تتبع أي قواعد فعلية في العمل على حل معضلة التحليل الصرفي والنحوي للمفردات، نظراً إلى أن ترجمة أسماء العلم مرتبطة بالتغيرات في الفئات المعجمية (lexical category)، كتحول الاسم إلى صفة.

كما أن غوغل لا يتعرف على جنس الاسم، إذا كان مذكراً أو مؤنثاً، ولا توافق تصريفيًا في ترجمته للأفعال، فيصرف الفعل بطرق غير صحيحة. ولا يترجم على نحو صحيح إلا ما هو مترجم مسبقاً. كما في المثل التالي:

نص مصدر:

Selon le classement Forbes 2013, le président russe Vladimir Poutine est devenu, en 2013, l'homme le plus puissant du monde. Il détrône son homologue américain Barack Obama, qui glisse à la deuxième place.

النص مترجماً من غوغل:

وفقا لمجلة فوربس في عام 2013، أصبح الرئيس الروسي فلاديمير بوتين، في عام 2013، الرجل الأكثر نفوذا في العالم. انه dethrones نظيره الأميركي باراك أوباما، ليتراجع إلى المركز الثاني

كما أن غوغل للترجمة يواجه مشكلة التعرف على الاختصار كما في المثل الآتي، وأعتقد أن الاختصارات السياسية هي معروفة أكثر من سواها. لهذا ترجم (CDU) إلى (حزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي).

النص المترجم	النص المصدر
تشييد شركة المشروع والتنمية الحضرية (حزب الاتحاد الديمقراطي المسيحي)	Le projet de la société Construction et développements urbain (CDU)
Cet outil se compose de bandes dessinées numériques, et le rap et la "paix", ➔ slim	وتتألّف هذه الأداة من قصص مصوّرة رقمية، وموسيقى راب و"سلام"،

في الحالات التي يكون فيها اسم الشخص معروفاً، وخاصة في الصحافة، فإنّ غوغل يتعرف عليها على نحو صحيح، ويتعرف إجمالاً على كل ما هو متداول. كما في المثل التالي:

النص المترجم	النص المصدر
لهذه المناسبة، تم الاحتفال قداسا في كاتدرائية مار مارون الجميزة برئاسة رئيس أساقفة بيروت المارونية المونسنيور بولس مطر. وكانت العديد من المسؤولين الحاضر، بما في ذلك رئيس الجمهورية ميشال سليمان ورئيس الوزراء المكلف تمام سلام، وزير الداخلية والبلديات مروان شربل المنتهية ولايته ورئيس حزب الكتائب أمين الجميل.	Pour l'occasion, une messe a été célébrée en la cathédrale Saint-Maron à Gemmayzé présidée par l'archevêque maronite de Beyrouth, Mgr Boulos Matar. Plusieurs responsables étaient présents, notamment le président de la République Michel Sleiman, le Premier ministre désigné Tammam Salam, le ministre démissionnaire de l'Intérieur Marwan Charbel et le président des Kataëb Amine Gemayel.
وقال هذه هي المرة الأولى منذ عام 2007 إلى أن الرغبة في الفوز مواتية للحق فريدريك الدابي، نائب المدير العام ل FIFG، وJDD	C'est la première fois depuis 2007 que le souhait de victoire est favorable à la droite", précise Frédéric Dabi, directeur général adjoint de l'Ifop, au JDD
Dans la figure, au-dessus des actions formant le gouvernement et l'atterrissage, selon le calendrier des visites et ministre des Affaires sociales Wael Abou Faour.	في الشكل، تعلو أسهم تشكيل الحكومة وتهبط وفقاً لجدول زيارات وزير الشؤون الاجتماعية وائل أبو فاعور.

Deux jours après la demande de la justice militaire sous l'inculpation de participation à la mise en œuvre de deux attentats suicides dans les banlieues, et deux semaines après son arrestation par le renseignement de l'armée, hier suspendu le transfert de Cheikh Omar al-Atrache du ministère de la Défense en prison Yarze à la police militaire dans Rihaniyya.	بعد يومين من ادعاء القضاء العسكري عليه بتهمة التورط في تنفيذ تفجيرين انتحاريين في الضاحية، وبعد أسبوعين على توقيفه من قبل استخبارات الجيش، نقل أمس الموقوف الشيخ عمر الأطرش من وزارة الدفاع في اليرزة إلى سجن الشرطة العسكرية في الريحانية.
Berri: retrait Frangié et Tashnaq signifie la chute du pacte de gouvernement	بري: انسحاب فرنجية والطاشناق يعني سقوط الميثاقية عن الحكومة

كيفية المحافظة على أسماء العلم في غوغل للترجمة

بحسب مدونة موقع غوغل للترجمة[1]، في بعض الأحيان قد يكون هناك بعض المحتويات على الصفحة التي لا نريد ترجمتها. لذلك من الممكن إضافة التاج = notranslate إلى أي عنصر HTML للحيلولة دون ترجمته. على سبيل المثال، إذا أردنا أن يرسل إلينا شخص ما رسالة، على عنوان مُعيّن كالتالي؛ علينا أن نضع الاسم بين التيجان على هذا الشكل:

"الرجاء كتابة الرسالة إلى الأستاذ <span class="notranslate"> بسام </ span>

أما إذا أردنا أن تُغفل الترجمة صفحة كاملة، من المفترض إضافة <meta name="google" content ="notranslate"> في تاج العنوان

<head>

أما في الحالة التي لا نريد فيها الترجمة نهائياً نضيف هذا التاج <meta name="google" content="notranslate">

(1) http://googlewebmastercentral.blogspot.com/2008/10/helping-you-break-language-barrier.html

برمجيات تجزئة النصوص العربية

إن كل معالجة آلية للنصوص مهما كان الهدف منها، يجب أن تمر أولاً بمرحلة تهيئة، لكي تصبح قابلة للمعالجة من قبل الحاسوب. وهذه العملية مبنية على تحديد فواصل النص آلياً. وحسب ماهية النصوص ألسنيًا، حيث نرى أن لكل نص ثلاثة أبعاد: البعد الشكلي، والبعد الهيكلي، والبعد الدلالي، وأنّ معنى النص يأتي من خلال هذه الأبعاد الثلاثة.

وإذا كان بإمكان الإنسان أن يميز مقاطع النص "حدسيًا" (معرفة مسبقة بالقواعد)، فهذه ميزة غير موجودة في الآلة. لذلك يجب اعتماد بعض المؤشرات اللغوية التي يعتمد عليها الإنسان، والتي تساعد في تقطيع النص، وتحديد أجزائه، وأنماطه الدلالية. وتوضع هذه المؤشرات بشكل خوارزميات ضمن برنامج معلوماتي يقوم بالتجزئة الآلية.

وبرنامج "تقطيع" النصوص، ليس هدفاً نهائياً بحد ذاته، وإنما هو خطوة أولى من مجموع عمليات برامج المعالجة.

لا شك أن لكل لغة خصائص تسهل المعالجة الآلية وأخرى تعقّدها. فبالمقارنة مثلا باللغات الأجنبية، من الصعوبة الاعتماد على الشكل الطباعي لمعرفة بداية الجملة العربية، كذلك الأمر في علامات الترقيم والتنقيط في تحديد نهاية الجملة. في الكتابات اللاتينية، باستطاعتنا أن نبني قواعد ترتكز على شكل الحرف الأول من الكلمة (capital letters)، لمعرفة بداية الجملة. بينما في الكتابات العربية، لا يوجد إشارات ظاهرة تحدّد ذلك (هذا الأمر أيضا يشكل عائقًا في وجود وإدراك أسماء العلم. لاستعمال أحدها كمفردة، أو من أجل التحليل النحوي للنص).

ومن الصعوبات الأخرى التي تواجه المعالجة الآلية للغة العربية، مشكلة الالتباس في حروف الكلمات. فالنصوص العربية غير المشكّلة، تؤدي إلى الالتباس بنسبة تفوق التسعين بالمئة، مثالا على ذلك: كلمة "مهم" فهل هي الحرف "ميم" + الضمير "هم" أو كلمة "مهم"؟

ومن المشكلات المهمة الأخرى أيضاً، مشكلة الإدماج. فمثلا من الصعب معرفة ما إذا كان حرفا "الواو" و"الفاء" من أصل الكلمة أو لا، مثالا على ذلك: كلمة "وهْم" هل "الواو" هي من أصل الكلمة أو هي حرف عطف.

ويمكن القول إن هذه المشكلات ليست بالمستعصية؛ إذ تشهد المختبرات في الجامعات والدول العربية وبعض الشركات الخاصة حلولا لها، مع العلم أنه من الصعب في ميدان المعالجة الآلية للغة، التكلم عن حلول كاملة؛ فطبيعة اللغات على نحو عام من ناحية فهمها وتفسيرها وتحليلها، آلياً أو غير آلياً لا تنتج إجابات قاطعة.

أما عن إيجابيات اللغة العربية في عملية تحليلها، فهي بطبيعتها الهيكلية وتركيبتها الشكلية للمفردات، مؤهّلة في بعض الحالات للمعالجة الآلية، وخاصة في ما يخص حساب الجذر، إذ إنه باستطاعتنا الوصول إلى جذر الكلمة آليا، عبر معادلات رياضية وقواعد مبنية على تركيبات منظمة، وعلى المنهج الكشفي باستعمالنا أدوات الربط والوصل والأحرف الوسطية التي هي منسقة في كثير من حالاتها (الإنسانيات الرقمية 2014).

أهمية تجزئة النصوص للبرامج المساعدة للمترجم

تعد برامج التجزئة الآلية للنصوص من أهم التطبيقات التي علينا أن ننفذها؛ لكي نخفف من مشكلات الالتباس. أما من ناحية البرامج المساعدة للمترجم، فلكي تتم عملية مزاوجة الجمل والفقرات وبعض الأجزاء الأخرى على نحو سليم آلياً، فإن برامج تجزئة النصوص هي المهمة الأساسية. وبما أن ما يترجمه المترجم لا يكفي لتغذية الذاكرة الترجمية بعدد كبير من الجمل المترجمة من قبله، فلا بد من اللجوء إلى تجزئة النص الأصلي والنص المصدر، ثم تتم عملية المزاوجة لأجزاء النص آلياً.

وأما العائق الذي تعانيه برامج تغذية الذاكرة الترجمية فهو عندما تكون ترجمة جملتين من النص الأصلي بجملة واحدة في النص المترجم، والعكس صحيح. لذلك فإن اللجوء إلى التعرف الآلي على المسميات (أسماء العلم في حالتنا هذه) يصبح

مـؤشراً إضافياً لرفع الالتبـاس لتحديد الرابط بين الجمل المترجمـة. فلاعتماد على هذه الخوارزميات يصوب الخلل إلى حدٍ بعيد. لأن جملةً ما – وإن ترجمت بجملتين– تحمل اسم العلم نفسه الموجود في النص الأصلي، لأننا لا نستطيع أن نترجم اسم العلم وإنما يتم نقله من نص إلى نص، لكن بأبجدية النص الآخر حسب ما ذكرنا آنفاً.

نظام تجزئة النصوص(1)

تحتـاج عمليّـة تجزئة النصوص آلياً إلى بناء قواعد لغويـة لتحديد مفاصل النص، أي معرفـة أيـن تبدأ الجملة وأين تنتهي. هذه الأنظمـة تُعتمد لتجزئة النصوص على الخصائـص النحويّـة أو النحويّة – الصرفيّة، وذلك بحسـب النص واللغة في بعض الأحيان. مثلاً، في التقسيم الآلي للنصوص الفرنسيّة من القرون الوسطى، اعتمدت هذه الطريقة نظرا إلى عدم وجود علامات التنقيط والترقيم.

أما لنصوص اللاتينيّة الحالية، فإنّ الإشارات الّتي تشير إلى بداية الجملة ونهايتها هـي أدوات التنقيط وعلامـات الطباعة. فأنظمة التجزئة الآليـة اعتمدت في أغلب الأحيـان على هذه العلامـات. مثال على ذلك، نظام INTEX (Max Silberstein) الّذي يُسـتخدم لعمليّة تقطيـع النصوص الفرنسـيّة ونظـام SEGATEX (Ghassan Mourad 2001) الّذي يطبّق نظريّة الاستكشاف النصيّ.

أمـا اللغـة العربية، فمن المعـروف أنّها لا تعتمد على نحو منظم عـلى علامات التنقيط والترقيم، فلبناء نظم آلية للتجزئة، لا بد من التركيز على أحرف الترابط النسقي والتوصل.

ومـن الملاحظ أن أعمال التقسـيم لنصـوص اللّغات اللاتينيّـة زهيدة جدًّا، وهي غائبة كلياً في النصوص العربيّة، وذلك بسبب عدم توفّر المتخصّصين في هذا المجال.

لقـد اعتمدنـا في عملنا كمدخل للملفات النسـق .txt وUTF-8 لكي تتماشـى مع معالجة اللغة العربية.

(1) برنامج للتجزئة الآلية جرى العمل عليه من قبل ليلى بكور في رسـالتها الماسـتر في جامعة سـفاقص بإشراف ليا بلغيث وغسان مراد.

أما الملفات المخارج فتعتمد على XML (schema) المتوافقة حالياً مع الـ Unicode وما لها من أهمية في هيكلة النصوص، ولسهولة التفتيش عن المعلومات التي تعتمد الـ XML ونذكر أن الـ XML يهتم بالمضمون أكثر من اهتمامه بالشكل كما هو الحال في الـ HTML.

والـ XML المعتمد هو حسب الـ DTD التابعة للـ DTD DOCBOOK وهي النسق المعتمدة لتوصيف الوثائق والمقالات العلمية.

المدونة التي من خلالها تم بناء الخوارزميات

تحتوي المدوّنة على قريب من 150 مقالاً، أي ما يقارب الـ 500 ألف كلمة. تمّ تجميع هذه المقالات من موقع الإنترنت لجريدة لوموند ديبلوماتيك الفرنسية بإصدارها العربي (www.lemondediplomatique.fr)، وهي تحتوي على مقالات سياسية، ثقافية، وعلميّة. كل مقال في المدوّنة مكوّن من صفحتين عل الأقل، كما يصل عدد البعض منها إلى ست صفحات أو ثمان. وقد تمّ تقسيم المدوّنة إلى عدّة مدوّنات بحسب موضوع كل مقال: مدوّنة الافتتاحيات، مقالات التبسيط العلمي، مقالات ثقافيّة، مقالات سياسيّة تهتم بالشرق الأوسط، وتمّ تقسيم المدوّنات على هذا النحو بحيث تمثّل كلّ مدوّنة نمطاً لغوياً معيّناً، لكن يمكن تحديد النمط العام للمقالات بأنّه إعلامي تحليلي، وليس إعلاميًا إخباريًا. ولقد قمنا بعمل الجدول التالي لوصف حجم كلّ مدوّنة:

اسم المدوّنة	عدد الملفات	عدد الصفحات	KB
الافتتاحيات	53	160	3200 kb
مقالات التبسيط العلمي	59	200	4300kb
مقالات ثقافيّة	60	220	4300kb
مقالات سياسيّة تهتم بالشّرق الأوسط	30	120	2300 kb
المجموع	221	700	13500 kb

وضع الخوارزميات اللازمة للتجزئة، والبنية الهيكلية للبرنامج (Program architecture)[1]

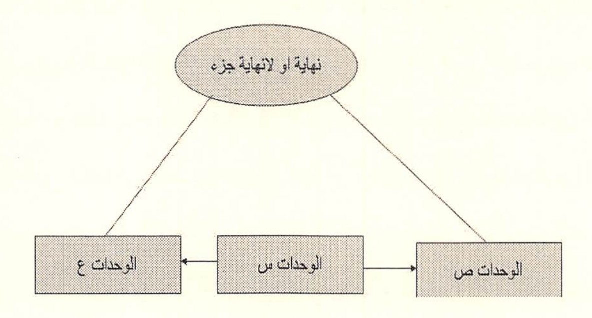
تمت برمجة أول نموذج على أساس القواعد الاستنباطية المبنية بحسب القاعدة التالية:

إذا كان مؤشر لغوي س

وإذا كان س مسبقاً بالمؤشرات اللغوية ص1 .... ص ن

وإذا كان س ملحقاً بالمؤشرات اللغوية ع 1 .... ع ن

إذًا هذا المؤشر فاصل نهائي أو غير نهائي للجزء من النص



من المحتمل أن تكون أجزاء النصوص: عناوين، فصول، فقرات، جمل، قوائم.

الـس بإمكانه أن يكون أحد الرموز التالية التي تشكل المؤشر اللغوي الأساس:

<.، ; : ؟ ! / ف[2]>

الـص1 .... ص ن من الممكن أن يكون سلسلة لأي رمز من الرموز في الجدول أ.

الـع 1 .... ع ن من الممكن أَيكون سلسلة لأي رمز من الرموز في الجدول أ.

مجمل هذه القواعد يمكن أن تكتب حسب نظام العبارات الجبرية المنتظمة.

---

(1) تمت برمجة النموذج الأول ببرنامج PERL.

(2) ترمز إلى نهاية الفقرة.

مثل 1:

إذا كان ف

وإذا كان ف مسبقاً ب رع

وإذا كان ملحقاً ب رع

إذًا ف ليست نهاية جزء (جملة)

القاعدة بشكل عبارات منظمة تكون على الشكل التالي:

[0 – 9] 1،[0 – 9]

مثل 2:

إذا كان ن

ن مسبقة ب رع

رع مسبقة ب / ب

إذًا ن ليست نهاية جزء (جملة)

القاعدة بشكل عبارات منظمة تكون على الشكل التالي:. / [9 – 0] ^

	فراغ	في	ESP
.	نقطة	ن	PT
،	فاصلة	ف	V
؛	فاصلة منقوطة	فن	PV
:	نقطتان	نن	DPT
"	مزدوجان	مز	GuiL
!	علامة التعجب	نت	PI

PE	نس	علامة الاستفهام	؟
PO	ق مف	قوس مفتوح	)
PF	ق مغ	قوس مغلق	(
CO	م مف	معقوفة مفتوح	[
CF	م مغ	معقوفة مغلق	]
T	ش	شرطة	-
FL	نس	نهاية السطر	/ ف
DL	بس	بداية السطر	/ ب
CCA	أع	الأحرف الأبجدية العربية	أ---ي
CCL	أل	الأحرف الأبجدية اللاتينية	A---Z
ChA	رع	الأرقام العربية	9 --- 0
ChI	ره	الأرقام الهندية	٠------ ٩

الجدول (أ)

وفي ما يلي صورة عن النتائج التي توصّلنا إليها وهي تبيّن بداية النص ونهايته، بداية الفقرة ونهايتها، بداية الجملة ونهايتها. هذا ما يتعلّق بالجزء الأول المرتبط بنموذج برنامج تجزئة النّصوص.

النتائج الأولية:

شكل ملف بعد التجزئة

Déclaration du document XML<?xml version="1.0" encoding="UTF-8"

standalone = "no" ?>

déclaration de la DTD <!DOCTYPE نص

]

un texte est composé de plusieurs paragraphes <!ELEMENT <(+ف) نص

un paragraphes est composé de plusieurs phrases <!ELEMENT ف (ج+)>

une phrase est composée d'un ensemble de caractères <!ELEMENT ج (#PCDATA)>

]

balise ouvrante de l'élément racine du document <نص>

<ف> balise paragraphe ouvrante

<ج>الجملة الاسمية:</ج> balises ouvrante et fermante de phrase

</ف> balise paragraphe fermante

<ف>

<ج>يقول صاحب كتاب جناية سيبويه: </ج>

<ج>الجملة الاسمية مؤلفة من أسماء تجتمع لتعطي معنى صحيحاً ومفيداً. </ج>

<ج>وقبل أن أدخل في تفاصيل ما يسمى بالجملة الاسمية أريد أن أوضح أمراً مهماً. </ج>

</ ف>

<ف>

<ج>ويقول المؤلف في الهامش 3 و4 في صفحة 54 ما يلي: </ج>

<ج>-الجملة الاسمية شرطها الأساسي أن تبدأ باسم ويمكن أن يلحقها فعل. </ج>

<ج>- في اللغة الإنكليزية مثلاً لا يوجد ما يسمى بالجملة الاسمية وهناك دائماً أفعال الكون التي ترافق الأسماء للحاضر وللماضي وللمستقبل المفرد. </ج>

</ ف>

<ف>

<ج>عزيزي القارئ: </ج>

<ج> إنها حرب شعواء مثل داحس والغبراء على الأميرة الشماء، </ج>

<ج> ولاسيما بنتها المدللة الجملة الاسمية. </ج>

</ف>

Balise fermante de l'élément racine du document </نص>

أما برمجية تجزئة النصوص للغة الفرنسية، فهو وارد على هذا الرابط:

http://lalic.paris-sorbonne.fr/PUBLICATIONS/1998.../Mourad/CIDE99.pdf

التعرف الآلي على أسماء العلم

مهما كانت البرمجيات المستخدمة، فإن الخطوة الأولى هي لتحقيق المواءمة بين الترجمات الموجودة. بالتحديد، يتم أولاً وضع النص المصدر في الحاسوب والنص الهدف لمقابلة لترجمة. ثم يقوم البرنامج بتجزئة النصوص. وبعبارة أخرى، فإنه يقطع كلا النصين إلى أجزاء نسميها وحدات الترجمة. ويتم التعرف على هذه الأجزاء عموماً من خلال علامات الترقيم كما ذكرنا سابقاً (النقطة، الفاصلة المنقوطة، النقطتان، وعلامة تعجب وعلامة استفهام)، وهي إشارات تؤدي دور الفواصل وتسمى علامات التجزئة القوية.

يتم بعد ذلك مقارنة النصوص وتنسيقها. تستند المطابقة أو التنسيق على كل المؤشرات المتاحة، الأسماء، العناوين، الأرقام، الحواشي، الجداول... إلخ. وتحدد بذلك وحدات الترجمة من لغة إلى أخرى. وبناء عليه؛ تشكل قاعدة البيانات التي سيتم استخدامها لإجراء مزيد من الترجمات.

من الواضح، أنّ هذه العملية تنفذ آلياً ومن الممكن أن يحدد المستخدم بعض المؤشرات لأهميتها كالأرقام، والأسماء... إلخ. لتحسين المطابقة. ويمكن أيضًا إضافة بعض القوائم من المصطلحات أو الاختصارات للمساعدة في العملية.

الاستكشاف السياقي التناصي

دور السياق في التفسير والتأويل

إنّ الأبحاث في مجال علوم المعرفة تضع النقاط حول دور السياق في الفهم والتأويل، ويعالج نظام اللغة المسنود من الذكاء الاصطناعي هذه المسألة، باللجوء إلى ما يسمى معاجلة عملية فهم القضايا من ناحية ألسنية. لذلك نرى أن النصوص تحتوي على قدر كبير من المعلومات الكافية لبناء المعنى، من دون الحاجة إلى المعارف المربوطة بالمادة أو بالاختصاص أو الحالة المعالجة، وعلى نحو عام، نحن أمام عملية معرفية متصاعدة، تتعلق بالمعلومات اللغوية التي تساعد على بناء المعرفة وتنظيمها وهيكلتها.

إن الوحدات اللغوية ومفرداتها، لا تؤدي على نحو مزدوج إلى معنى واحد (Biunivoque)، بل هي متعدّدة المعاني المتعلقة والمتغيرة بحسب السياق. ويدخل السياق اللساني (اللغوي) إذاً مباشرة في تحديد المعاني وبنائها. وهو يستخدم لرفع الالتباس المفرداتي ورفع الالتباس القواعدي.

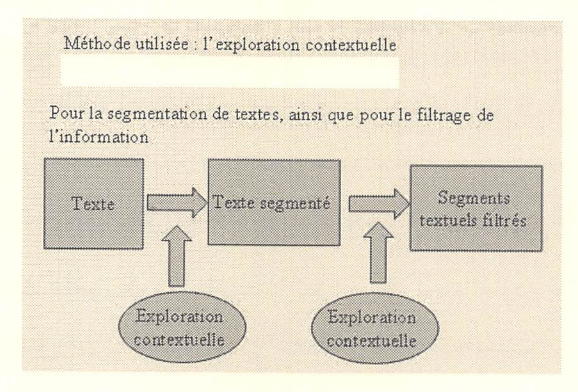
وبهذا يصبح السياق مهماً في بناء المعنى وتظهير التمثيل الدلالي والمعرفي؛ حيث لكل علامة أو إشارة تمثيل (representation) يساعد على تحديد الوحدة الممثلة (represented). ومن هنا نؤكد أنّه إذا كانت للغة هذه الخاصية الجامدة فمن الصعب أن يكون لها هذه الدينامية في التعبير عن الحالات الجديدة في موقع ما، ووضع معين.

ويساهم تعدد المعاني للمؤشرات اللغوية المتعلقة بالتطور الدياكرونيكي للغة، في إدخال التلاعب المعنوي، بينما يساعد اللجوء إلى السياق على تصحيح الالتباس المعنوي، وتأمين التواصل.

كما أن تمثيل المعرفة مبني على هيكلية تصاعدية، متعلقة بعدة طبقات من التمثيل اللغوي وبعدة أنظمة تمثيلية: رمزية وتصويرية. والنظام الفكري التمثيلي للمعرفة يشبه نظام التحويل البرمجي (Compilation) أي النظام التنفيذي للبرنامج المعلوماتي، الذي يوصف العملية الفكرية للعقل الإنساني من خلال فهمه للإشارات (بالمعنى الواسع للكلمة).

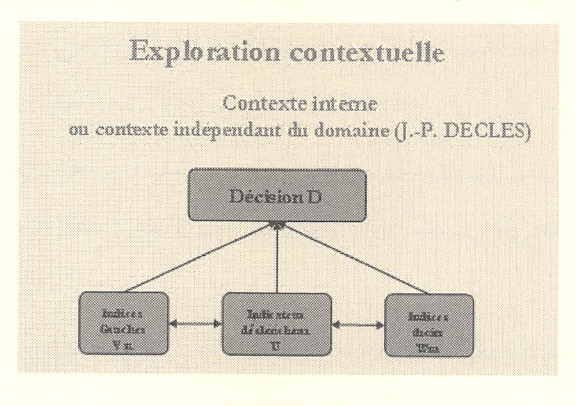
إستراتيجية الاستكشاف السياقي

كما ذكرنا سابقًا، فإنّ البرنامج المعلوماتي مبني على طريقة الاستكشاف السياقي (contextual exploration) لتجزئة النصوص كما للتفتيش عن الاقتباس كما نرى في الشكل التالي:



الشكل (1)

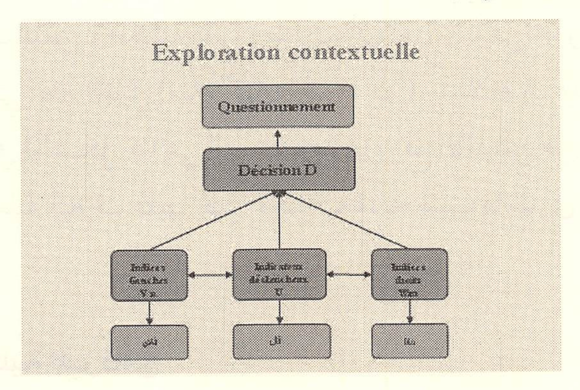
هذه الإستراتيجية يعمل بها في مختبر اللغات والمعلوماتية في جامعة السوربون للتفتيش عن المعلومات في اللغة الفرنسية خاصة (DESCLES J-P 1997).



الشكل (2)

فالاستكشاف السياقي مبني بحسب المؤشرات اللغوية الأساسية التي ترتبط دلالياً بالفكرة أو بوجهة النظر المفتش عنها داخل النص (الاقتباس كمثال هنا)،

وبحسب المؤشرات اللغوية المكملة التي تساعد على رفع الالتباس. مثال على ذلك موضح في الشكل التالي:

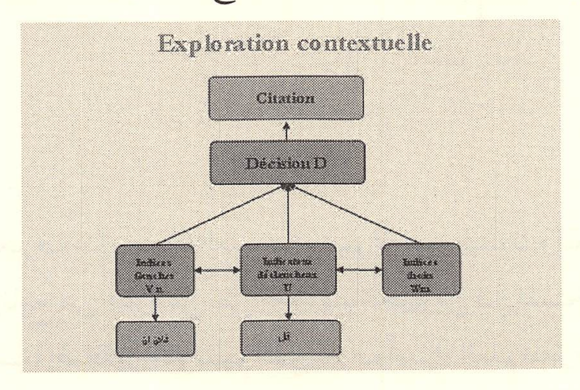


الشكل (3)

ففي هذه الحالة فعل "قال" هو فعل تواصلي وظيفياً، ولكنه لا يشكل مدخلا للاقتباس إذا ما فتشنا عن ما يحيط به، أي ما يأتي قبله وما يأتي بعده.

ففي الجملة "ماذا قال فلان" فعل "قال" لا يدخل اقتباساً، وإنّما سؤالاً، أي إن النمط الدلالي للجملة الآتية بعد هذا الجزء، أي قرار (decision) هو نمط "تساؤل".

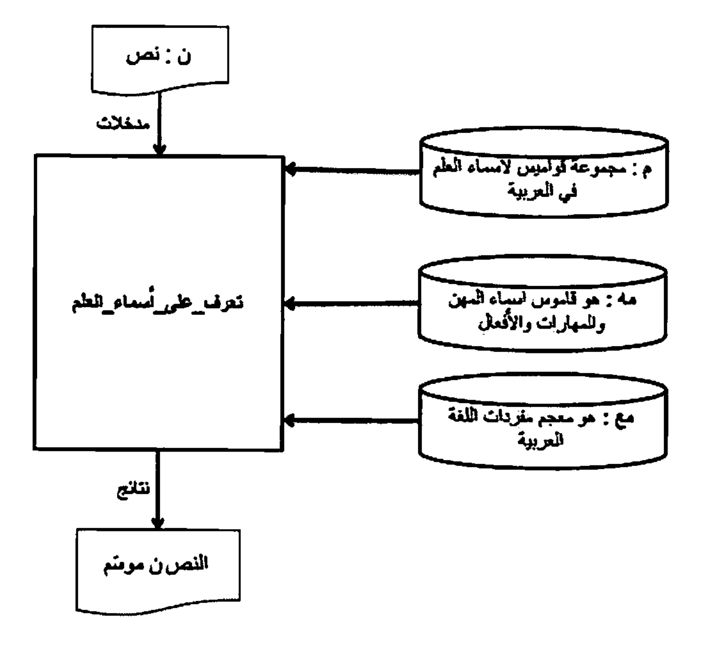
أما في المثل التالي (انظر الشكل 4)، ففي الجملة "قال فلان إن"، فإن النص الآتي بعد ذلك هو اقتباس لأن كلمتَيْ "فلان" و"إن" تساعدان على رفع الالتباس لفعل الـ"قول"، وفي هذه الحالة باستطاعتنا أن نستنتج أن القرار (decision) هو اقتباس.



الشكل (4)

على هذا الأساس تم بناء النموذج الذي نعرضه في هذا البحث. فقد تم التفتيش داخل المدوّنات عن أفعال التواصل الأكثر استخدماً في الصحف. كما تم التفتيش عن المؤشرات اللغوية المكملة كالروابط (إن، أن، له...)، وعن مجموعة من أسماء الوظائف التي تحدد القائل (مثلاً "قال الخبراء إن"). بذلك فإن هذه اللائحة من الوظائف كما في (الشكل 6) هي التي تساعد على رفع الالتباس عن أسماء العلم، لكي تجري عملية التعرف عليها بصورة صحيحة، بحسب ما سنرى في الخوارزمية الآتية لاحقاً.

البنية الهيكلية للبرنامج



الشكل (5)

يعتمد التعرف على أسماء العلم على مجموعة من البنوك والمعاجم. كما أن مدخلات البرنامج هي عبارة عن نص معين يتم إدخاله من قبل المستخدم، والنتيجة هي النص نفسه، إضافة إلى التوسيم الذي يعرف أسماء العلم المفترضين بحسب القواعد اللغوية المدرجة في البرنامج.

الخوارزمية المقترحة:

لنفترض أن:

ن هي النص الذي سيتم تحليله (للتعرف على أسماء العلم فيه).

م هي مجموعة قواميس لأسماء العلم بالعربية (تساعد في تحديد الاسم من خلال مقارنته بمفردات النص).

م ه هي قاموس أسماء المهن والمهارات والأفعال (يساعد في رفع الالتباس عن بعض المفردات التي من المفترض أن تكون أسماء علم ويشدد عليها).

م ع هو معجم مفردات اللغة العربية (تتم المقارنة بكلمات النص للتأكد أن كل الكلمات هي من ضمن المفردات اللغوية للغة ما أولًا).

ا ع هو اسم علم من م

ا م هو اسم لمهنة من م ه

م ف مفردة من مفردات م ع

جمل = {ج1،...، جع}

الخوارزمية تعرف_على_أسماء_العلم

مدخلات : ن، م، م ه، م ع

نتائج : النص ن بعد التوسيم

بداية الخوارزمية

لكل اسم علم اع من المجموعة م شريطة أن يكون النص ن يحتوي على اع، افعل ما يلي:

لكل جملة ج من المجموعة جمل شريطة أن تحتوي ج على اع، افعل ما يلي:

اقسم الجملة ج إلى قسمين:

ق م القسم الأيسر لـ اع من الجملة ج

ق س القسم الأيمن لـ اع من الجملة ج

ما يعني أن ج = قي + اع + قس

نهاية اقسم

إذا كان أحد القسمين من ج ق م أو ق س يحتوي على اسم مهنة ا م من المجموعة م ه وكانت المسافة التي تفصل ا م عن اع تقدر بـ 3 مفردات على الأقل، عندها:

ضع مكان الجملة ج في النص ن التالي:
قي + "اع + قس

نهاية إذا

نهاية لكل

لكل جملة ج من المجموعة جمل شريطة أن تحتوي ج على ا م، افعل ما يلي

اقسم الجملة ج إلى قسمين:

ق م القسم الأيسر لـ ا م من الجملة ج

ق س القسم الأيمن لـ ا م من الجملة ج

ما يعني أن الجملة ج = قي + ام + قس

نهاية اقسم

إذا كان أحد القسمين من ج ق م أو ق س يحتوي على مفردة م ف لا تنتمي إلى المجموعة م ع وكانت المسافة التي تفصل ا م عن م ف تقدر بـ 3 مفردات على الأقل عندها:

اقسم الجملة ج إلى قسمين:

ق م1 القسم الأيسر لـ م ف من الجملة ج

ق س1 القسم الأيمن لـ م ف من الجملة ج

ما يعني أن تكون الجملة ج = قي1 + م ف + ق س1

نهاية اقسم

ضع مكان الجملة ج في النص ن التالي:

قي1 + مف + قس1

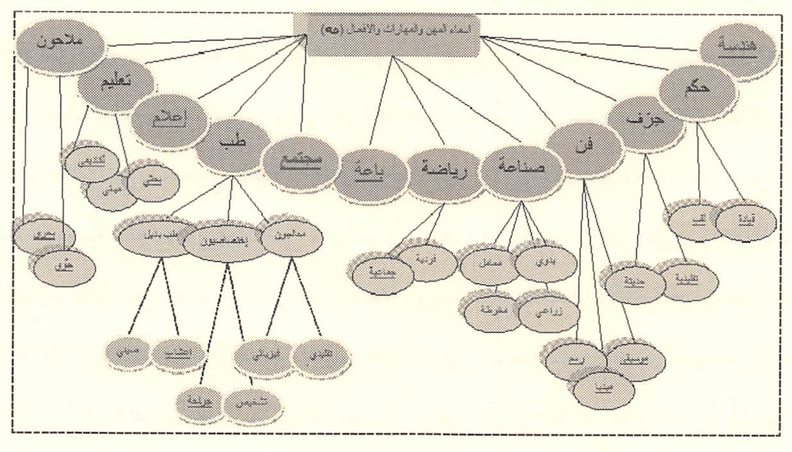
نهاية إذا

نهاية لكل

نهاية لكل

نهاية الخوارزمية

أما في ما يخص الخوارزميات فقد اعتمدنا على بنك للمعلومات يتضمن قريبًا من 3000 اسم وظيفة تحدد اسم العلم الذي يأتي بعدها أو قبلها بحسب ورودها في النص، أي بحسب سياقها النصي. وقد قمنا بوضع خريطة دلالية لأسماء المهن والوظائف، لكي تتم عملية التصنيف داخل الخوارزمية من دون التباس، وقد أتى التصنيف الدلالي على هذا الشكل:



الشكل (6)

الخارطة الدلالية لأسماء المهن والمهارات والأعمال

توليف ورؤية مستقبلية Perspectives

إن المعالجة الآلية للغة العربية، وبالأخص الترجمة الآلية، ذات أهمية إستراتيجية. وهي من ضمن اللغات المحكية الأكثر انتشاراً في العالم، وعُدّت من قبل الأمم المتحدة في سنة 1974 سادس لغة في العالم، وكما نعلم، فإنّ البلدان العربية هي سوق عالمي. وقد استنتج الصناعيون أخيراً أنّ لغة المشتري هي أيضاً مهمّة، وأصبحوا بحاجة إلى أنظمة تساعدهم على حلّ شتى المسائل اللغوية، في اللغة المصدر واللغة الهدف. إذًا، للمعالجة الآلية للغة أهمية صناعية واقتصادية، إلى جانب أهميتها العلمية والتقنية والثقافية.

يوجد حالياً في العالم العربي، بعض الشركات التي تقوم بوضع أنظمة لمعالجة اللغة، أهمها المعهد القطري لحوسبة اللغة، كما يوجد مجموعة لا يستهان بها من المختبرات البحثية العربية والعالمية التي تقوم بإنشاء أنظمة لمعالجة اللغة، منها مختبر اللغات والمعلوماتية والمنطق وعلوم المعرفة في السوربون، بالاشتراك مع جامعة ليون 2، وهو يعمل على خلق نظام للخلاصة الآلية.

أخيراً، وعلى نحو عام، تعد برامج الترجمة دون المستوى المطلوب حتى الآن، وإنما تؤدي دور المساعد على فهم موضوع النص. ولقد تمّ تنفيذ النظام على مدوّنة كبيرة الحجم؛ ما ساعد على تطبيق القواعد على النصّ، كما ساعد على إدراك مجموعة من القواعد التي تسمح بتعيين حدود الجمل. وقد وُزّعت هذه القواعد وفق ثلاثة أقسام أساسيّة: قواعد ترتكز على أدوات التنقيط، وقواعد ترتكز على روابط النسق، وقواعد ترتكز على بعض الكلمات الرابطة. ويستخدم هذا النظام العبارات المنظّمة (regular expression)، وقد تمّ تطبيقه على مدوّنة صحفية وكانت النتيجة مرضية، إلى حدٍ ما مع بعض الصعوبات، ممّا سبّب الوقوع في أخطاء. وتعود هذه المشكلات في الأساس إلى عوامل عديدة، أهمها أن الصحف تحتوي على كثير من الأخطاء في الكلمات وفي تركيب الجمل.

هذا النموذج الأول سهل من ناحية عمليّة التنفيذ، وذلك بفضل قابليّته للامتداد؛ فهو يسمح بإضافة أو حذف بعض الخوارزميات بحسب العمق في مراقبة المدونة وحجمها. وتجدر الإشارة إلى أن هذا النظام مهمته تهيئة النصوص من أجل التوسيم الآلي لأسماء العلم في اللغة العربيّة، من أجل ترجمتها على نحو لا لبس فيه. أما عن تطويره، فقد تم تحويل النظام إلى لغة "جافا" (JAVA)، لكي يكون قابلا للتعديل والإضافة والاستخدام على نحو أوسع على شبكة الإنترنت.

من ناحية ثانية، إن المقاربة التي عرضناها، تتيح لنا التعرف على أسماء العلم. وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على الأدلّة والمؤشّرات اللّغويّة المرتبطة بمفهوم الأعلام، من دون أن تمت هذه المؤشّرات بأي صلة إلى مجال معيّن (كما هو معتمد من خلال الأنطولوجيا)، فاعتمادنا مبني فقط على المعلومات داخل النّص.

لا بدّ من التنويه إلى أن ما توصّلنا إليه من نتائج يعد مرضيًا، ولكنه غير كاف، لأنّ مجال المعالجة الآلية للّغة يتطلّب موارد بشرية وبحثية مختصة، وخاصةً عندما يكون مجال العمل هو على اللغة. وهذا البرنامج من المحتمل أن يفتّش آليّاً عن أسماء العلم التي تساعد في الترجمة.

وبما أن الجدوى العملية من مشاريع كهذا مرتبط بحاجة المستخدم الفعلية إلى ترجمة النصوص؛ فقد ارتكزنا على مدوّنات لغوية "عصرية" لأنواع نصوص نرى جدوى من معالجتها آلياً، كالنصوص الإعلامية بأنواعها، والنصوص التي تحاكي تبسيط العلوم. أمّا معاجم أسماء العلم التي نعتمد عليها فهي جامعة وشاملة.

مراجع استدلالية

ADAM J-M. (1990), Eléments de linguistique textuelle, Liège, Mardaga.

ARABYAN M., Le paragraphe narratif, L'harmattan, Paris, 1994.

AUTHIER, J. & A. Meunier. 1977. "Exercices de grammaire et discours rapporté ". Langue française. 33. P 41-67.

AUTHIER, J. 1979. "Problèmes posés par le traitement du discours rapporté dans une grammaire de phrases ". Linguisticae investigationes. III-2. P 211-228.

BACCOUR L., *Segmentation de textes arabes en phrases basée sur les signes de ponctuation et les mots connecteurs*, Tunisie, 2003

BELGUITH L., (1999), "Traitement des erreurs d'accord de l'Arabe basé sur une analyse syntagmatique étendue pour la vérification et une analyse multicritères pour la correction ", Thèse de doctorat en informatique, Faculté des Sciences de Tunis, février 1999.

BENVENISTE, Problèmes de linguistique générale. I et II, Paris 1974.

Blachère R., Gaudefroy-Demombynes M. (1975), "Grammaire de l'arabe classique ", Editions Maisonneuve & Larose 15, rue Victor-cousin 75005 Paris, 1975

CATACH N., La ponctuation, Langue Française N° 45, Larousse, Paris, février 1990.

CATACH N., La ponctuation, Presse Universitaire de France, Paris, 1994.

CHAROLLES, M., " L'organisation du texte, le filtrage et le résumé ", in RIFRA'98 : Rencontre Internationale sur l'extraction, le filtrage et le résumé automatique, Sfax (Tunisie), 11-14 novembre 1998.

DEBILI F., ACHOUR H., SOUISSI E. (2002), "La langue arabe et l'ordinateur, de l'étiquetage grammatical à la voyellation automatique ", Correspondances n° 71 juillet-août 2002, Site Internet : www.irmcmaghreb.org

DESCLES J-P., *Systèmes d'exploration contextuelle. Co-texte et calcul du sens.* (ed. Claude Guimier), Presses Universitaires de Caen, p. 215-232, 1997.

DESCLES, J.-P., (1997), "Systèmes d'exploration contextuelle. Co-texte et calcul du sens. ", éd. Claude Guimier, Presses Universitaires de Caen, pp. 215-232, 1997.

FUCHS, C, VICTORRI, B., Linguistique et traitement automatique des langues, Paris : Hachette, 1993.

MOURAD G. & Jean-Pierre Desclés, Citation textuelle : identification automatique par Exploration Contextuelle, (à paraître février 2002) in. Faits des Langues, Paris.

MOURAD, G. Leïla NAIT-BAHA, Philippe LAUBLET Collecte, d'informations sur le Web selon des points de vue : l'exemple de la citation, ISKO, Parsi 2001.

HABERT B., NAZARENKO A., SALEM A. (1997) Les linguistiques de corpus, Armand Colin, Paris.

HARRIS Z., Analyse du discours, in langage N° 13, pp. 8-45, Mars 1969.

MOURAD G., (2001), "Analyse informatique de signes typographiques pour la segmentation de textes et l'extraction automatique des citations ", Thèse de doctorat en informatique linguistique, université de Paris – Sorbonne, novembre 2001.

Mourad G., Présentation de connaissances linguistiques pour le repérage et l'extraction de citations. In *TALN*, 7ème Conférence Annuelle sur le Traitement Automatique des Langues Naturelles, (*RECITAL*). Pp. 495-501 ; Lausanne, Suisse 16 – 18 octobre 2000.

Palmer D, Hearst M. (1994), "Adaptive sentence boundary disambiguation ", Report No. UCB/CSD 94/797,

PASCUAL E. (1991). Représentation de l'architecture textuelle et génération de texte, Thèse de Doctorat en Informatique, Université Paul Sabatier, Toulouse, Septembre 1991.

POIBEAU T., NAZARENKO A., L'extraction d'information, une nouvelle conception de la compréhension de texte ?, TAL 1999, Vol ; 40, pp 87-115, Paris.

SABAH G. L'Intelligence Artificielle et le Langage, Représentation des connaissances. Hermès, C. Paris 1989.

SCHREPFER 2001, Schrepfer Géraldine, "Selon " introducteur d'univers d'énonciation, thèse de doctorat, en cours. Université de Paris III.

Silberztein M. (99-2000), "*INTEX*, 99-2000 ", Site Internet : mlv.fr/INTEX/manual.pdf http://ladl.univ-

Sipp F. (2002), "Segmenteur automatique de textes ", mémoire de fin d'études, Ecole polytechnique fédérale de Lausanne, Département d'informatique, Laboratoire d'informatique théorique (LITH), 2002

VERONIS J., & Langlais, P., ARCADE : évaluation de systèmes d'alignement de textes multilingues. In K. Chibout, F. Néel, J. Mariaéni & N. Masson (édi.), *Ressources et Evaluation en Ingénierie de la langue*, pp. 77-100, 1999.

http ://www.translationdirectory.com/article313.htm

http ://www.cahiersdugepe.fr/index.php ?id=1576

الجوانب الإدراكية في الترجمة التتابعية:

"نموذج الجهد" لجيل و"أسلوب تدوين الملاحظات" لروزان
دراسة تطبيقية لترجمة تتابعية من الإنجليزية إلى العربية لثلاثة من المتخصصين

محمود كامل محمد سالم

تمهيد

تندرج دراسات الترجمة الشفهية تحت الإطار العام لدراسات الترجمة، ولذلك فإنه يشار إليها في الأغلب على أنها أحد فروع دراسات الترجمة. لكن بدأت دراسات الترجمة الشفهية في الفترة الأخيرة تحظى بمزيد من الاستقلالية والتنوع على المستوى الدراسي والبحثي. وتتفرد الترجمة الشفهية عن الترجمة التحريرية بأنها نتاج ترجمة بشرية تحدث في نفس اللحظة. وتعد الترجمة التتابعية أحد الأنواع الأساسية للترجمة الشفهية، وهي نتاج عمليات إدراكية معقدة يقوم بها المترجم التتابعي يتخللها عملية استقبال النصوص الصادرة باللغة الأصلية وتحليل مكوناتها، وتدوين الملاحظات المختصرة التي تتضمنها من خلال أسلوب تدوين خاص، ثم يبدأ المترجم بعد ذلك في المرحلة الثانية؛ وهي إنتاج الترجمة من خلال الاستعانة بالملاحظات المدونة، واستدعاء بعض المعلومات الأخرى من الذاكرتين القصيرة المدى والطويلة المدى.

وقد قام عديد من مُتخصصي اللغة والباحثين بوضع عدة نماذج لتحليل ما يجري من عمليات ذهنية معقدة خلال الترجمة الشفهية، من بينها نموذج "الجهد" (Efforts Model) الذي وضعه عالم اللغة "جيل".

ومن ناحية أخرى، تُعد عملية تدوين الملاحظات أداة رئيسة يستعين بها المترجم التتابعي خلال عملية الترجمة في المؤتمرات أو لقاءات العمل أو أي من الفاعليات الأخرى المشابهة. وتساعد هذه الأداة في تقليل العبء الملقى على الذاكرة، وتُحسن من دقة الترجمة؛ إذ إن طول زمن الوحدات الكلامية للمتحدث، قد يتسبب – في بعض الأحيان – في مشكلة للمترجم التتابعي.

ويجب أن يتحلى المترجم التتابعي المحترف بعديد من القدرات اللغوية والثقافية والشخصية، في كل من اللغة الأصلية ولغة الترجمة. كما يجب أن يمتلك المترجم التتابعي ذاكرة قصيرة المدى؛ قادرة على التحليل والتركيز العالي. وعلى القدر نفسه من الأهمية؛ يجب أن يتسم أسلوب تدوين الملاحظات الذي يتبعه المترجم التتابعي بحسن التنظيم والترتيب.

تلقي هذه الدراسة الضوء على واحدة من أفضل أساليب عملية تدوين الملاحظات التي يمكن أن تساعد المترجين المشتغلين بالترجمة التتابعية على أن يصبحوا أكثر دقة، وكذلك تساعدهم على تقليل الضغط الذهني. ولعل أهم نقطة يجب أن يتم وضعها في الاعتبار عند تدوين الملاحظات خلال الاستماع للدراسة؛ هي تدوين الأفكار، وليس نفس ما يتلفظ به المتحدث من كلمات.

تعتمد هذه الدراسة التطبيقية على تحليل الملاحظات المدونة، والتسجيلات الصوتية؛ لترجمة ثلاثة من المترجين المحترفين العاملين بالترجمة التتابعية، وذلك خلال فاعليات حية. وتستند عملية التحليل إلى مجموعة مختلفة من المعايير الأكاديمية.

الهدف من الدراسة

يتمثل الهدف الرئيس من هذه الدراسة التطبيقية التحليلية ببحث انعكاس النواحي الإدراكية، خلال المراحل المختلفة من الترجمة التتابعية، من خلال الاستعانة بنموذج الجهد للعالم اللغوي "جيل". وتحاول الدراسة - من خلال ما تتوصل إليه من نتائج - أن تدعم نموذج الجهد؛ كأحد الأدوات المهمة لشرح الجوانب الإدراكية المتضمنة في عملية الترجمة التتابعية. وتسعى الدراسة إلى توضيح أهمية أساليب تدوين الملاحظات خلال الترجمة التتابعية، من دون الاعتماد على الذاكرة قصيرة المدى فقط، من خلال الإشارة إلى أسلوب تدوين الملاحظات لمترجم الأمم المتحدة والمؤلف جان فرنسوا روزان. وترصد الدراسة كيف يتعين على المترجم التتابعي عدم الارتجال في الرموز أو الاختصارات التي يستخدمها في عملية تدوين الملاحظات، خلال عملية الترجمة التتابعية؛ إذ إن مثل هذا الأمر قد يتسبب في مشكلات، ويضع المترجم في دائرة مفرغة من التشفير، تجعله يمارس جهودًا ذهنية هائلة يمكن تجنبها.

ومن بين الأهداف الرئيسة الأخرى للدراسة؛ لفت انتباه المترجمين التتابعيين إلى أهمية الإلمام بموضوع الحدث؛ لما لذلك من بالغ الأثر في تقليل المجهود الذهني على الذاكرة، والارتقاء بمقومات أخرى لدى المترجم، مثل المقومات والمهارات الشخصية في الأداء.

أهمية الدراسة

تحاول الدراسة التوصل إلى إجابات لعدة أسئلة مثل: هل يُعد أسلوب تدوين الملاحظات أداة مساعدة خلال أداء الترجمة التتابعية، وتجعل عملية الترجمة أكثر دقة؟ هل يعجز المترجم التتابعي في بعض الأحيان أن يقرأ ما قام بتدوينه من ملاحظات بخط يديه؟ إلى أي مدى تساعد الخلفية التي يُلم بها المترجم التتابعي عن موضوع الحدث في تدارك بعض المواقف خلال الترجمة؟ ما اللغة التي يفضل

المترجم الاستعانة بها في تدوين ملاحظاته؛ اللغة الأصلية أم لغة الترجمة أم مزيج بين الاثنتين؟ لأي مدى يساعد "نموذج الجهد" الذي وضعه العالم اللغوي جيل في تحليل النواحي الإدراكية في المراحل المختلفة للترجمة التتابعية؟ هل يمكن للمترجم التتابعي الذي يتمتع بمستوى عال من القدرات اللغوية أن يؤدي عملية الترجمة، بغض النظر عن مستوى القدرات الشخصية والثقافية التي يتمتع بها وإلى أي مدى؟

تخرُج الدراسة بمصطلح جديد هو "المترجم التتابعي غير المُبصر"، وهو ينسحب على كل من المترجم التتابعي الذي يعجز عن قراءة الملاحظات التي دونها بنفسه خلال مرحلة إنتاج الترجمة، أو المترجم الذي لا يمتلك أي خلفية حول الموضوع الأساسي للحدث الذي يُطلب منه القيام بالترجمة التتابعية خلاله؛ أي إنه في هذه الحالة يكون على غير علم أو دراية بالموضوع.

لزيادة الاستفادة من الدراسة؛ قام الباحث بإجراء استبيان، أجاب على أسئلته المترجمون المشتركون في التجربة. ويمكن الاستعانة بمحتوى هذه الإجابات كخطوات إرشادية مفيدة، يمكن أن تساعد غيرهم من المترجمين التتابعيين والقائمين على تدريس هذا الفرع من فروع الترجمة.

من أهم جوانب هذه الدارسة؛ أن نتائجها تعتمد على أداء حي من جانب مترجمين تتابعيين محترفين، خلال فعاليات واقعية موثقة؛ الأمر الذي يجعل النتائج أكثر مصداقية من نتائج المجموعة الضابطة التي يستجيب أفرادها للظروف المصطنعة، على نحو عن استجابتهم في الظروف الطبيعية؛ ما يضعف من القدرة على تعميم النتائج.

تقسيم الدراسة

تتألف الدراسة من خمسة أجزاء؛ يتناول الجزء الأول مقدمة عن الدراسة، ويتضمن تعريفات لأهم المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالموضوع، مثل: أنواع الترجمة الشفهية، وأسلوب تدوين الملاحظات. ويقدم هذا الجزء أيضًا خلفية تاريخية

مختصرة عن ظهور عملية الترجمة، مع التركيز على الترجمة التتابعية بوصفها أساس موضوع الدراسة. ويعرض الجزء الثاني منهجية البحث المتمثلة في "نموذج الجهد" للعالم اللغوي جيل، في تحليل الجوانب الإدراكية في الترجمة التتابعية، و"أسلوب تدوين الملاحظات" الذي وضعه المترجم روزان. ويلقي هذا الجزء الضوء على القدرات التي يجب أن تتوافر في المترجم التتابعي، ويُختتم الجزء بعرض بعض المعايير الأكاديمية المستخدمة في تقييم جودة أداء المترجمين التتابعين المشاركين في التجربة. ويشرح الجزء الثالث المنهج الذي يتم اتباعه في إجراء التجربة؛ من خلال توضيح الظروف والملابسات الخاصة بالتجربة والمترجمين المشاركين فيها، والنصوص المستخدمة. ويقدم الجزء الرابع التحليل التطبيقي للملاحظات المدونة، والتسجيلات الصوتية للأداء الخاص بالمترجمين الثلاثة المشاركين في التجربة. ويُسلط الجزء الخامس والأخير من الدراسة الضوء على نتائج الدراسة ومخرجاتها؛ بناء على التحليل ونواحي القصور التي شابتها، إضافة إلى النقاط المقترحة لمزيد من البحث والدراسة. وفي نهاية الدراسة توجد مجموعة من الملاحق، وكذلك مجموعة المصادر والمراجع التي استند إليها الباحث.

الجزء الأوّل

مقدمة

يقـدم هذا الجـزء التمهيدي من الدراسـة تعريفـات لمجموعة مـن المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالترجمة الشـفهية بصورة عامة، والترجمة التتابعية بصورة خاصة. ويقـدم هذا الجزء أيضًا خلفية تاريخية مختصرة عـن ظهور عملية الترجمة التتابعية مع توضيح أوجه الاختلاف بين الترجمة الفورية والترجمة التتابعية.

1. تعريفات

الترجمة الشفهية

عـرف أوتـوكاد الترجمة الشـفهية بأنها نـوع من أنـواع الترجمة بمفهومهـا العام، ويتسم بمفهومه الأشمل بما يلي:

- يتلفظ المتحدث برسالته باللغة الأصلية مرة واحدة فقط أمام المترجم، وحينئذ لا يمكن مراجعتها أو إعادة سمعها.
- تتـم عمليـة الترجمة تحت عامل ضغـط زمني، مع عـدم وجود فرصة للتصحيـح أو المراجعة (كما ورد مـن اقتباس في ماندي، 2009، ص 133).

ويـرى حاتم باسـل ومايسـون (1997) أن هناك ثلاثة أنوع رئيسـة من الترجمة الشفهية: الترجمة الفورية، وترجمة الربط، والترجمة التتابعية.

الترجمة الفورية

وفقًـا لما ذكـره حاتم باسـل ومايسـون (1997)، فـإن الترجمة الفوريـة نوع من الترجمة الشفهية التي تتم داخل كبائن خاصة ومجهزة؛ حيث يستمع المترجم الفوري

إلى الدراسة عبر سماعات أذن، ويقوم بأداء الترجمة بلغة المستمع بصورة متزامنة مع ما ينطقه المتحدث أولاً بأول.

ترجمة الربط

ترجمة الربط - طبقا لحاتم باسل ومايسون (1997) - هي إحدى أنواع الترجمة الشفهية، ويتم اللجوء إليها عندما يريد طرفا الحوار - اللذان لا يعرف أحدهما لغة الآخر - التواصل من خلال مساعدة مترجم فوري. ويختلف هذا النوع عن الترجمة التتابعية بأنه يتم من خلال ترجمة جملة بعد جملة، وليس الانتظار لحين الحصول على كتلة نصية مترابطة.

الترجمة التتابعية

"هي نوع من أنواع الترجمة الشفهية يقوم خلالها المترجم التتابعي بالاستماع إلى الدراسة الموجهة باللغة الأصلية، ويقوم برصد أهم نقاطها وإعادة ترتيبها من خلال أسلوب خاص لتدوين الملاحظات، يمكنه بعد ذلك من ترجمة جوهر الدراسة من القالب اللغوي الخاص باللغة الأصلية إلى القالب اللغوي الخاص بلغة الترجمة، وذلك أمام مجموعة من المستمعين." (باتري، 2004، ص 11).

وفي ضوء التعريف السابق، نجد أن الترجمة التتابعية تتألف من مرحلتين أساسيتين: مرحلة الاستماع (استماع وفهم وتخزين في الذاكرة المؤقتة وتدوين الملاحظات)، ومرحلة إنتاج الترجمة (قراءة الملاحظات المدونة واسترجاع بعض المعلومات من الذاكرتين المؤقتة وطويلة المدى). وفي بعض الأحيان، يتخلل المرحلة الثانية من الترجمة التتابعية؛ قيام المترجم التتابعي بأداء ترجمة منظورة، في حالة قيامه بتدوين الملاحظات باللغة الأصلية وليس بلغة الترجمة.

الترجمة المنظورة

يرى حاتم باسل ومايسون (1997) أن الترجمة المنظورة نوع من الترجمة؛ يتم خلالها أداء ترجمة شفوية لمحتوى مكتوب بالنص الأصلي. ويحاول المترجم خلال الترجمة المنظورة الحفاظ على السمات العامة الخارجية للدراسة من ناحية الدلالة والبنية اللغوية.

نماذج تحليل الترجمة الفورية والتتابعية

"نماذج تحليل الترجمة الشفهية هي مجموعة من الأفكار النظرية التي تحاول أن تشرح عملية الترجمة الشفهية التي يقوم بها المترجم [...] ويمثل كل نموذج رأيًا يقوم على نظرية تسعى لتفسير ما يحدث من جهود مختلفة خلال عملية الترجمة الشفهية." (باتري، 2004، ص 25)

أسلوب تدوين الملاحظات في الترجمة التتابعية

يوضح إيلج أن عملية تدوين الملاحظات هي عبارة عن أداة يستخدمها المترجم التتابعي خلال عملية الترجمة، ويقول عنها: "إن هناك إجماعاً بين الذين تعلموا تدوين الملاحظات بطريقة معينة، على أنه يغلب عليها الطابع الشخصي بصورة كبيرة، ولكنها تعتمد على الكفاءة ومجموعة من القواعد المنطقية، وكذلك على القدرة على الاختزال." (إيلج ولامبيرت، 1996، ص 7).

"ما لم يتم تدوين الملاحظات على النحو الصحيح، فإن أفضل الملاحظات تدويناً في العالم - ولكن من دون تنظيم - لن تستطيع أن تجعل من المترجم مترجماً جيداً." (جونز، 2002، ص 16).

اللغة الأصلية

"اللغة الأصلية هي اللغة التي صاغ بها المؤلف أو المتحدث الأصلي رسالته للقارئ أو المستمع، وهي - في مجال الترجمة - اللغة التي يقوم المترجم

الشـفهي أو التحريـري بالترجمة منها، سـواء في خـلال عملية الترجمـة التحريرية أو الشفهية." (باتري، 2004، ص 20).

لغة الترجمة

"لغة الترجمة هي اللغة التي يقوم المترجم التحريري أو الشـفهي بترجمة النص الأصلي إليها." (باتري، 2004، ص 20).

2. نبذة عن ظهور الترجمة الفورية والترجمة التتابعية

بـدأت حاجة الإنسـان إلى عملية الترجمة الشـفهية منذ فترة طويلـة، وتحديدًا مع حاجـة بنـي البـشر إلى التواصل، بعد اختـلاف ألسـنة القائمين على بناء بـرج بابل؛ إذ ورد في العهـد القديـم أن الله لم يـرضَ عـن دوافع القائمين على بنـاء ذلك البرج، وجعلهـم لا يفهم بعضهـم لغة بعض. لكن الترجمة الشفهية لم تظهر على نحو رسمي إلا في القرن العشرين.

ظهرت الترجمة التتابعية بوصفها أكثر أشـكال الترجمة الشـفهية استخدامًا خلال الاجتماعات الدولية في عام 1919، خلال مؤتمر باريس للسلام، في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وظهرت الترجمة التتابعية قبل الترجمة الفورية التي جاءت بغية توفير الوقـت مـع ظهـور التكنولوجيـا المتقدمة، ومـا صاحبها مـن تطور كبـير في أجهزة ومعدات الإذاعة والبث في الأمم المتحدة. (بايجوري-جالون، 1999).

3. أهم الفروق بين الترجمة الفورية والترجمة التتابعية

وصف عالم اللغة باتري (2004) الفوارق بين الترجمة التتابعية والترجمة الفورية والتي يمكن إيجازها في النقاط التالية:

- تتسـم الترجمـة التتابعيـة بمقـدار أعـلى من التركيـز على لغـة الترجمة، مقارنـة بالترجمـة الفوريـة التي لا تتوافـر فيها هذه السـمة. في الترجمة التتابعية؛ هناك تدخُّل أقلّ للغة الأصلية؛ إذ إن المترجم التتابعي يدون

ملاحظاتـه، ويترجم بلغـة الترجمة. إضافة إلى ذلـك، يمكن المترجـمَ التابعـيَّ أن يراقـب ويتابـع أداءه، لكـن الأمـر غير ممكـن في الترجمة الفورية.

- تتســم الترجمـة الفورية بضغـط أكبر لعامـل الوقت؛ مقارنـة بالترجمة التتابعية التي تتجزأ فيها عملية الاستماع عن عملية الترجمة.
- تعتمـد الترجمـة التتابعية - عـلى عكس الترجمة الفوريـة - على تدوين الملاحظات أثناء الاسـتماع كأداة لتقليـل الضغط الذهني على الذاكرة المؤقتة.
- يمكـن عمليـةَ تدوين الملاحظـات أن تقلـل الجهد الإدراكـي؛ إذا ما استطاع المترجم أن يتعلم أساليب خاصة في عملية التدوين.
- تـؤدي الذاكـرة طويلة المـدى دورًا أكـبر في الترجمة التتابعيـة، مقارنة بالترجمة الفورية التي تعتمد على الذاكرة المؤقتة.

4. أهمية تدوين الملاحظات خلال عملية الترجمة التتابعية وميزتها

على الرغم من أن الترجمة الفورية بدأت تكتسب شهرة أوسع وإقبالا كبيرًا؛ بسبب توفيرها في عامل الوقت، لا تزال الترجمة التتابعية هي النوع المفضل في الفعاليات التي تتطلب مسـتوى أعلى من الدقة، مثل الاجتماعات السياسـية، والمؤتمرات الصحفية، عندما تكون هناك احتمالية لاقتباس تصريحات رجال السياسـة. فعلى سـبيل المثال، خلال المؤتمر الصحفي المشـترك الذي عُقد بين مفوضة السياسة الخارجية في الاتحاد الأوروبي السـيدة كاثريـن أشـتون، ونائـب الرئيس المـصري آنـذاك الدكتور محمد البرادعـي يوم 30 حزيران/ يونيو 2013، تسـببت المترجـمة التتابعية التابعة للاتحاد الأوروبي في بلبلـة، بسـبب مـا اقترفتـه من أخطـاء؛ الأمر الذي دفـع مكتب الاتحاد الأوروبي في القاهـرة إلى نـشر اعتـذار رسـمي في الصحـف عما نقلتـه بالخطأ خلال

المؤتمر. ولعل هذا الموقف يدعم طرح أهمية أساليب تدوين الملاحظات بوصفها أداة رئيسة في الترجمة التتابعية.

وفي الحقيقة؛ إن قدرة الذاكرة القصيرة على تخزين المعلومات خلال الترجمة التتابعية محدودة، ولن يستطيع المرء أن يخزن قدرًا كبيرًا من المعلومات أو يستعيدها من دون الاستعانة بتدوين الملاحظات، ولا سيما عندما يكون الكلام مليئًا بالأسماء والأرقام.

5. متى وكيف وماذا يدون المترجم التتابعي؟

يهدف تدوين الملاحظات خلال الترجمة التتابعية - وفقا للعالم اللغوي جونز (2002) - إلى زيادة جودة الترجمة في شكلها النهائي؛ ومن ثم يتعين على المترجم التتابعي قبل أن يشرع في عملية تدوين الملاحظات أن يضع في الحسبان ثلاثة أمور: (1) متى يبدأ عملية التدوين، (2) كيف يدون، (3) ماذا يدون على وجه التحديد.

إن قرار البدء في التدوين من القرارات المهمة التي يتعين على المترجم أن يأخذها بحكمة ووعي كبيرين. في الحقيقة؛ يجب على المترجم التتابعي البدء في التدوين متى بدأ المتحدث في الكلام، من دون الحاجة إلى الانتظار، حتى يُعطى وحدة كلامية متكاملة، ويجب أن يعتمد على قدرته على التخمين. وعندما ينتهي المتحدث من الكلام؛ يجب على المترجم أن يتوقف على الفور عن تدوين الملاحظات، وأن يبدأ في عملية الترجمة اعتمادًا على ما دونه من ملاحظات. ونجد أن المترجمين المشاركين في هذه الدراسة منقسمون إلى فريقين: الأول يفضل تدوين الملاحظات عندما يستقبل عقله وحدة كاملة المعنى؛ أما الفريق الثاني فيفضل تدوين الملاحظات متى بدأ المتحدث في الكلام بغض النظر عما إذا كانت وحدة كاملة المعنى أم لا.

من المهم أيضًا أن يعي المترجم ما يقوم بتدوينه من ملاحظات. يقترح كثير من المترجمين التتابعيين أن تركز الملاحظات المدونة على الأفكار الرئيسة، والروابط

المنطقية بين كل منها خلال الحديث كله. ومن ثم، فإن المرء يجب ألا يتوقع أن تحمل هذه الملاحظات العدد نفسه لكلمات الدراسة الموجهة باللغة الأصلية.

وأخيرًا يأتي سؤال: "كيف يمكن تدوين الملاحظات؟" وهو سؤال مهم. يمكن للمترجم التتابعي أن يستعين بالاختصارات والرموز خلال تدوين الملاحظات اختصارًا للجهد، لكن يجب أن تكون رموزًا واختصارات مألوفة له، مع أخذه في عين الاعتبار زمن الفعل المُستخدم في الكلام. (جونز، 2002).

الجزء الثاني

منهجية البحث

يتألف الإطار النظري لهذا البحث من الأدوات التالية: نموذج الجهد لجيل لتحليل العمليات والأنشطة الإدراكية المعقدة التي تتم خلال عملية الترجمة التتابعية، والمبادئ السبعة لروزان في تدوين الملاحظات، إضافة إلى المقومات والقدرات التي يجب أن تتوافر في المترجم التتابعي.

1. الجوانب الإدراكية في عملية الترجمة الشفهية

قام عديد من الباحثين في الفترة الأخيرة بأبحاث تعتمد على المناهج الإدراكية في محاولة لفهم العمليات المعقدة والمتداخلة التي تتم في عقل المترجم الشفهي أثناء قيامه بالترجمة. وتتضمن هذه العمليات: الاستماع والفهم والتحليل والتشفير وتدوين الملاحظات وتخزين قدر من المعلومات في الذاكرة القصيرة، وبعد ذلك مرحلة الإنتاج التي تتضمن قراءة الملاحظات المدونة. وقد يتخللها ترجمة منظورة إذا فضل المترجم تدوين الدراسة باللغة الأصلية وليس بلغة الترجمة. وتشهد هذه المرحلة أيضًا من الترجمة استرجاع بعض المعلومات من الذاكرتين القصيرة والطويلة لسد الثغرات الموجودة في الملاحظات المدونة.

"الفكرة الأساسية وراء ظهور العلوم الإدراكية هي محاولة دراسة العمليات الإدراكية المتعلقة بالفهم وعمل الذاكرة والتفكير واتخاذ القرار، وذلك من خلال الاستعانة بالعديد من العلوم التقليدية." (أكماجين وديميرس وهارنيش، 2010، ص 360).

"بالإضافة إلى كون الترجمة سواء التحريرية أم الشفهية هي عملية تهدف إلى التواصل فهي أيضًا نتاج معالجة إدراكية يقوم بها المترجم التحريري أو الفوري. ولذلك فإنه يجب على المرء أن يضع في الاعتبار العمليات الذهنية التي تنطوي عليها عملية الترجمة، وكذلك القدرات التي يجب أن تتوفر في المترجم (التحريري أو الفوري) ليقوم بالمهمة على الوجه المطلوب (وهي ما تعرف اصطلاحا بقدرات المترجم)." (ماندين، 2009، ص 54).

وعلى أساس التعريف السابق، يتضح أن عملية معالجة المعلومات في كل مرحلة من مراحل الترجمة التتابعية يتخللها جهود إدراكية مركبة. ومن بين تلك الجهود الإدراكية، مهارات تدوين الملاحظات التي يمكن أن تحدد مدى نجاح المترجم في عمله إذا ما أحسن التدوين ترتيبًا وتحليلا. ويجب أن نعلم أن الملاحظات المدونة ما هي إلا وسيلة مساعدة للذاكرة المؤقتة والذاكرة طويلة المدى.

2. "نموذج الجهد" لجيل في الترجمة التتابعية

شرح جيل "نموذج الجهد" الذي وضعه لتفسير ما يحدث في الترجمة التتابعية، موضحًا أن الجهد يتم على مرحلتين: المرحلة الأولى؛ هي الاستماع للدراسة، والمرحلة الثانية؛ هي إعادة صياغتها.

خلال مرحلة الاستماع؛ يبذل المترجم جهدًا للفهم، وهي عملية ليست آلية. فعلى سبيل المثال: كلما زادت سرعة المتحدث، وكان الموضوع فنيًا متخصصًا؛ تطلب الأمر من المترجم جهدًا أكبر للسماع والتحليل. وخلال نفس المرحلة، يقوم المترجم بتدوين الملاحظات التي تساعده في تذكر الدراسة، ويستخدم هذه الملاحظات في

مرحلة لاحقة. ومن هنا، نجد أن أسلوب تدوين الملاحظات يساعد كثيرًا في تقليل الضغط على الذاكرة.

ويتخلل المرحلة الثانية من النموذج - وهي مرحلة إعادة صياغة الدراسة الأصلية - ثلاثة مستويات من الجهد: جهد قراءة الملاحظات، وجهد استعادة بعض المعلومات من الذاكرة طويلة المدى، وجهد إنتاج الخطاب، وهو الأمر الذي يحتاج إلى معالجة لفك شفرة الملاحظات التي تم تدوينها.

ونجد خلال عملية الترجمة التتابعية أن هناك تواصلا بصورة مستمرة بين الذاكرتين طويلة المدى وقصيرة المدى، وهو أمر لا يتم على نحو آلي. ويرتبط جهد الذاكرة في الترجمة التتابعية بالفاصل الزمني بين لحظة تلقي المعلومة ولحظة تدوينها.

وتجدر الإشارة إلى أنه خلال جهد إنتاج الترجمة التتابعية؛ هناك نوعان من الإنتاج: خلال المرحلة الأولى يقوم المترجم بإنتاج الملاحظات، وخلال المرحلة الثانية يقوم المترجم بإنتاج الترجمة بلغة الترجمة (باتري، 2004).

3. أسلوب روزان في تدوين الملاحظات

قام المترجم جان فرنسوا روزان - أحد كبار المترجمين التتابعيين في الأمم المتحدة - بوضع أسلوب شهير لتدوين الملاحظات خلال مرحلة تلقي الدراسة في الترجمة التتابعية. ويتألف هذا الأسلوب من عدة مبادئ:

- تدوين الأفكار الرئيسة وليس الكلمات الحرفية للوحدة الكلامية، وأن تكون هذه الأفكار بسيطة وواضحة. والأفضل أن تكون لغة التدوين هي لغة الترجمة وليست اللغة الأصلية، لكن ذلك غير ملزم.
- الاعتماد على مجموعة من الاختصارات والرموز، مثل أسماء المنظمات الشهيرة...الخ، وتحديد الجنس والعدد من خلال الاستعانة بإضافة حرفي (e) أو (s) إلى الرمز. أما بالنسبة لتحديد زمن الأفعال خلال

الحديث، فيمكن للمترجم أن يضيف الرمز (11) للمستقبل والحرف (d) للزمن الماضي.

- يجب تدوين الروابط المنطقية بين الأفكار بصورة واضحة.
- يجب تدوين فكرة الموافقة أو النفي من خلال رسم خط عبر كلمة أو رمز. ويمكن استخدام (ok) للتعبير عن الموافقة و(no ok) للتعبير عن عدم الموافقة.
- يمكن الاستعانة بوضع خط تحت الكلمة لنقل فكرة التأكيد.
- يتعين تدوين الملاحظات بصورة رأسية داخل الصفحة من أعلى إلى أسفل، بدلا من اليمين إلى اليسار أو العكس.
- يمكن تحديد الانتقال إلى فكرة جديدة خلال الحديث، من خلال رسم خط، والكتابة أسفله للجزء بين الفكرة السابقة والتالية. (روزان، 2002).

من المهم أن نعلم أن عملية تدوين الملاحظات هي بمثابة الجسر بين ذاكرة المترجم والترجمة. وتعكس الملاحظات المدونة كيف قام المترجم بتحليل الدراسة الأصلية الموجهة باللغة الأصلية ورتبها.

4. مقومات المترجم التتابعي

وفقًا لما ذكره حاتم ومايسون (1997)، يركز المترجم التتابعي - الذي يقوم بالترجمة بعد أن انتهائه من سماع الدراسة الصادرة باللغة الأصلية - على هيكل النص فقط، لكن الترجمة التتابعية الفعالة هي التي تعكس بصورة واضحة قدرة المترجم على ترتيب المعلومات التي وردت في هيكل النص.

ويجب أن تتوافر في المترجم التتابعي مجموعة من المقومات والقدرات التي يمكن تلخيصها – وفقا لباتري – فيما يلي: "القدرات اللغوية والإدراكية والمنهجية والتحليلية للمحتوى والثقافية والشخصية." (باتري، 2004).

وتبحث الدراسة بعض هذه المقومات مثل: المقومات الثقافية والإدراكية والشخصية.

5. تقييم جودة أداء المترجم التتابعي

تُقيَّم جودة أداء الترجمة التتابعية من خلال مجموعة من المعايير التي تقيس مدى التزام المترجم بالنصوص الأصلية من الناحية الدلالية والأسلوبية، وتتضمن معايير التزام المترجم أيضًا نقاطًا مثل الدقة وسلامة القواعد النحوية، وقبولها لدى المستمع، والبلاغة وغيرها من العوامل الأخرى. ولكن تجدر الإشارة إلى أن تقييم الترجمة تتضمن أمورًا أخرى مثل: نبرة الصوت، وسلامة النطق، والتعبير وسرعة الأداء (أسرع أو أبطأ من المتحدث الأصلي) والثقة بالنفس، وعدم الإكثار من استخدام الهمهمات خلال الترجمة. (كالينا، 2002).

ويلخص كالينا (2002) في الجدول (1) بعض المعايير التي يمكن الاستناد إليها عند تقييم الأداء خلال الترجمة التتابعية:

الجدول (1)

الأداء	الأداء اللغوي	المحتوى الدلالي
جودة الصوت	سلامة قواعد النحو	الترابط
سلامة النطق	الالتزام بقواعد اللغة	سلامة المنطق
مهارة الحديث أمام جمع من الناس	المترجمة	التغطية الشاملة للمحتوى
الالتزام	الفهم	الدقة في نقل الدراسة
الأداء الفوري	الكفاءة الأسلوبية	عدم الغموض
التمكن من النواحي التقنية	الكفاءة في المصطلحات المستخدمة	الوضوح
السلوك	التصرف	مدى الثقة في الترجمة

المصدر: (كالينا في جارزون، فيزي، 2002، ص 125)

الجزء الثالث

تحاول هذه الدراسة التحليلية التعرف من خلال منظور إدراكي على ما يدور في عقل المترجم التتابعي خلال أدائه للترجمة. وتلقي الدراسة الضوء على كيفية انعكاس الجوانب الإدراكية في مراحل الترجمة التتابعية جميعها، بداية من مرحلة الاستماع لتدوين الملاحظات؛ وصولا إلى توصيل الدراسة النهائية.

1. ظروف التجربة

تعتمد التجربة على تحليل أداء المترجمين الثلاثة المشاركين وملاحظاتهم، وذلك خلال ثلاث فعاليات حية، نظمتها سفارة الهند بالقاهرة. وهناك حرص على أن يكون الشخص نفسه هو المتحدث في المناسبات الثلاث، بهدف أن يكون مستوى الصعوبة وسرعة المتحدث واحدة في جميع الحالات.

2. المترجمون المشاركون في التجربة

تم اختيار ثلاثة مترجمين تتابعيين (أ) و(ب) و(ج) للمشاركة في التجربة، وكل منهم يمتلك، على الأقل، خبرة خمس سنوات في مجال الترجمة التتابعية، كما ورد في المعلومات التي جاءت في الاستبيان.

3. استبيان قبل التجربة

قام الباحث بوضع استبيان قبل القيام بالتجربة للتعرف عن قرب على المترجمين الثلاثة المشاركين في التجربة. ويضم الاستبيان أسئلة تهدف إلى معرفة ما يتمتعون به من خبرات، واللغة التي يفضلون تدوين ملاحظاتهم بها خلال عملية الترجمة التتابعية، ومدى معرفتهم بمبادئ روزان في الترجمة التتابعية، وغير ذلك من المعلومات الأخرى ذات الصلة.

4. النصوص الأصلية

النصوص المستخدمة في التجربة عبارة عن تسجيلات خلال مؤتمرات ولقاءات صحفية وفعاليات ثقافية؛ تنظمها سفارة الهند بالقاهرة في مناسبات مختلفة.

5. تصريح لاستخدام المادة

حصل الباحث على موافقة رسمية من السفارة الهندية بالقاهرة للقيام بعملية التسجيل للمادة الأصلية، ولأداء المترجمين خلال تلك الفعاليات؛ لاستخدام المادة للأغراض العملية والأكاديمية.

الجزء الرابع

التطبيق العملي والتحليل

يوضح هذا الجزء - من خلال تحليل لورقات من دفاتر تدوين الملاحظات وأداء المترجمين المشاركين في التجربة - عديدًا من النقاط؛ مثل لغة التدوين المفضلة لدى كل المترجمين الثلاثة، والسبب وراء ذلك، وما قد ينطوي عليه الأمر من تقليل للجهد أو مضاعفته. ويعرض هذا الجزء تحليلًا لعينات من الملاحظات المدونة والتسجيلات الصوتية، من خلال استخدام "نموذج الجهد" لجيل، و"أسلوب تدوين الملاحظات" لروزان، إضافة إلى معايير أكاديمية أخرى خاصة بالأداء، مع إلقاء الضوء على الفروق في الأداء من خلال جدول يلخص أداء المترجمين الثلاثة وقدراتهم خلال الأداء بصورة عامة.

الجزء الخامس

الخاتمة

يتناول هذا الجزء من الدراسة النتائج والمخرجات الرئيسة؛ استنادا إلى التحليل الذي تم لأداء المترجمين الثلاثة. ويلقي هذا الجزء الضوء على نواحي القصور التي صادفت الدراسة، وبعض الإرشادات العملية المستقاة من الاستبيان الذي أجاب عليه المترجمون الثلاثة المشاركون في التجربة. كما يبرز هذا الجزء النقاط المقترحة من جانب الباحث لمزيد من البحث والاستقصاء.

وأولى النتائج المستخلصة من هذه التجربة؛ أن الترجمة التتابعية – على عكس ما هو شائع – أكثر صعوبة من الترجمتين المنظورة والفورية؛ ذلك أن هذا الصنف من الترجمة الشفهية يعتمد اعتمادًا كبيرًا على ذاكرة المترجم قصيرة الأجل، وثانيها؛ أن المترجم يقف في مواجهة المتحدثين والحاضرين؛ ما يسبب له ضغطًا نفسياً غير موجود عند المترجم الفوري الجالس في كابينة الترجمة. يعد التدوين طوق النجاة للمترجم التتابعي؛ ذلك أنه يسعفه أيما إسعاف في الوصول إلى النقاط الرئيسة التي نطق بها المتحدث. ثالثها؛ أن قدرة المترجم على استخدام لغة الاختزال (shorthand) تمنحه فرصة كبيرة في تدوين أكبر قدر ممكن من الأفكار التي طرحها المتحدث. أخيرًا، تعد لغة التدوين مسألة شخصية ترجع إلى ميل المترجم نفسه، وليست هناك معايير تفيد بأفضلية التدوين بلغة على أخرى.

يوصي الباحث بإجراء المزيد من البحث على الترجمة الشفهية في إطار علم اللغة النفسي؛ حتى يتسنى فهم العمليات التي تتم خلال عملية الترجمة الشفهية، ومن ثَم وضع برامج تدريب مناسبة للمترجمين الشفهيين.

ملحق بأهم المصادر التي استعان بها الباحث

Akmajian, A., Demers, R. A., & Harnish, R. M. (2010). Linguistics, an introduction to language and communication (6th ed.). Cambridge, Mass: MIT Press.

Baigorri-Jalon,J. (1999).Conference interpreting: from modern times to space technology. International Journal of Research and Practice in Interpreting, 4, (1),29-40.

Hatim, B., & Mason, I.(1999). The translator as communicator. New York: Routledge.

Ilg G. & Lambert S. (1996).Teaching consecutive interpreting. International Journal of Research and Practice in Interpreting, interpreting 1, (1),69-99.

Jones, R. (2002). Conference interpreting explained. Manchester, UK. St. Jerome Publishing.

Kalina, S. (2002). Quality in interpreting and its prerequisites: A framework for a comprehensive view. In Garzone, G. and M. Viezzi(Eds.). Interpreting in the 21st century(pp.121-130). Philadelphia: John Benjamins.

Munday, J. (2001). Introducing translation studies: theories and applications. London: Routledge.

Patrie, C. (2004). Effective interpreting series: consecutive interpreting from English. San Diego: DawnSign Press.

Rozan, J.-F., Gillies, A., & Waliczek, B. (2002). Note-taking in consecutive interpreting. Krakow, Poland: Tertium.

تعريف بالمشاركين

أحمد الصادقي

أستاذ الفلسفة ومناهج البحث بمؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط. فائز بجائزة المغرب للكتاب (في فئة العلوم الإنسانية والاجتماعية) عن كتابه **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب**. يهتم بحقل الفلسفة والتصوف، وترجم كتاب **ابن عربي سيرته وفكره** لكلود عداس.

أحمد شفيق الخطيب

باحث ومترجم وأستاذ علم اللغة في قسم اللغة الإنجليزية- كلية اللغات والترجمة- جامعة الأزهر. نشر العديد من البحوث والمقالات بالعربية والإنجليزية، ووضع معجما للمصطلحات الإسلامية عنوانه **قاموس الخطيب الإسلامي** 2015. كما صدرت له مجموعة قصصية عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بعنوان **عصافير الجنة**.

أحمد عبد الله نجم

أستاذ في قسم اللغات الشرقية- كلية الآداب - جامعة عين شمس.

إدريس منصور

إدريس منصور أستاذ مساعد في دراسات الترجمة في قسم دراسات الترجمة التحريرية والشفوية في كلية الإنسانيات في جامعة العلوم الماليزية. حاصل على

شـهادة الدكتـوراه في دراسـات الترجمة من جامعـة ليدز في المملكـة المتحدة. ويقوم بتدريـس نظريـات الترجمـة وطرقها، والبعـد الأيديولوجـي والثقـافي والاجتماعي للترجمة، ومناهج الترجمة، والترجمة في مجال السياحة، والترجمة الدينية.

إغناثيو فيراندو

أسـتاذ اللغـة العربيـة في جامعة قـادش، ومترجم مختـص بالشـؤون الاقتصادية والحقوقية، ومنسـق الورشة الخاصة بالترجمة الاقتصادية من العربية إلى الإسبانية في مدرسة المترجمين في طليطلة. صدرت له عدة ترجمات ودراسات.

الزواوي بغوره

ناقـد ومترجـم وأسـتاذ الفلسـفة المعـاصرة وفلسـفة فوكـو في جامعة قسـنطينة بالجزائر وجامعة الكويت. له العديد من الدراسـات، مثل **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشـيل فوكو**، **والخطاب الفكري في الجزائر: بين النقد والتأسـيس**، **وما بعد الحداثة والتنويـر: موقف الانطولوجيـا التاريخية**، **والفلسـفة واللغة: نقـد المنعطف اللغوي في الفلسـفة المعـاصرة**. مـن بين ترجماتـه، **يجب الدفاع عـن المجتمـع**، **وتأويل الذات** (فوكو)، والمشاركة في ترجمة **خلاصة القرن** (كارل بوبر).

إمام عبد الفتاح إمام

أكاديمي ومفكر ومترجم متخصص في الفلسـفة والعلوم الإنسانية. من مؤلفاته **المنهـج الجدلي عند هيجـل**، **ومدخل إلى الفلسـفة**، **ومعجم ديانات وأسـاطير العالم**، **وهوبز فيلسـوف العقلانية**، **والطاغية**. ومن ترجماته **فلسـفة التاريخ**، **وأصول فلسفة الحق**، **وموسـوعة العلوم الفلسـفية**، **والوجودية** (جون ماكوبي)، **وأوديسا التعددية الثقافية** (لويل كيمليكا).

أمامة محمد خيال

مترجمة وباحثة – جامعة الإسكندرية – كلية الآداب – قسم اللغة الإنجليزية – شعبة اللسانيات والترجمة.

إيزابيلا كاميرا دافليتو

أستاذة الأدب واللغة العربية في جامعة روما لاسابيينسا. وتعد أهم مترجمة للأدب العربي الحديث إلى اللغة الإيطالية.

جمال شحيّد

أستاذ جامعي وناقد أدبي ومترجم. من مؤلفاته: **الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة**، ومن ترجماته **المفكرون الأحرار في الإسلام**، والجزءان السادس والسابع من رواية مارسيل بروست **البحث عن الزمن الضائع**، والجزءان الثالث والرابع من كتاب إدغار موران **المنهج**.

حسن ناظم

أكاديمي وكاتب ومترجم. مدير كرسي اليونيسكو في جامعة الكوفة. له أكثر من عشرين كتابا تأليفا وترجمة خاصة في مجال النظرية النقدية. رئيس تحرير **مجلة الكوفة** الأكاديمية المحكمة التي تصدر باللغتين العربية والإنجليزية.

خالد محمود توفيق

أستاذ دراسات الترجمة وعلم اللغة/ قسم اللغة الإنكليزية وآدابها – كلية الآداب/ جامعة القاهرة والجامعة الأمريكية بالقاهرة.

سعيد الغانمي

شاعر ومترجم وناقد له ما يزيد عن أربعين كتابا. من أهم ترجماته: **العقل واللغة والمجتمع، المدونة الكبرى، الوجود والزمان والسرد، فلسفة ونظرية التأويل، نقد ملكة الحكم، العمى والبصيرة، والنظرية الأدبية المعاصرة**.

سمر المعلم

تعمل في جامعة University of Central Lancashire (UCLan) في برستون – المملكة المتحدة.

شكري مجاهد

مترجم وأستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة عين شمس. له أبحاث عدة باللغة الإنجليزية ومن أهم ترجماته: **التواصل عبر الثقافات**، **نظرة الغرب للحجاب**، وموسوعة كمبريدج في **النقد الأدبي** (الجزء الرابع، المجلدان الأول والثاني _ القرن الثامن عشر).

شير علي خان

أستاذ مساعد بقسم الترجمة والترجمة الفورية في كلية اللغة العربية – الجامعة الإسلامية العالمية – إسلام آباد – باكستان.

عبد السلام بنعبد العالي

كاتب ومترجم وأكاديمي يعمل حاليًا أستاذًا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الرباط بالمغرب. له العديد من المؤلفات، مثل: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، **وحوار مع الفكر الفرنسي**، و**الفلسفة السياسية عند الفارابي**، و**الفكر الفلسفي في المغرب**، **وفي الترجمة** (بالعربية والفرنسية). من بين ترجماته، **درس السيميولوجيا** (رولان بارت)، و**الرمز والسلطة** (بورديو)، والمشاركة في إعداد وتحقيق وترجمة **العقلانية وانتقاداتها**، و**الأيديولوجيا**، و**الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة**.

عبد النور خراقي

باحث ومترجم وأكاديمي ورئيس قسم اللغة الإنكليزية بجامعة محمد الأول (المغرب). ترجم: **روح الديمقراطية: الكفاح من أجل بناء مجتمعات حرة عبر العالم**،

والحضارة ومضامينها، واللغة والهوية: القومية،الإثنية، اللغات، والتربية المدنية العالمية. من مؤلفاته **الترجمة والتلاقح الحضاري**.

عبد الواحد لؤلؤة

كاتب ومترجم وأستاذ الأدب الإنجليزي في عدة جامعات. له أربعون كتابا في الترجمة من العربية إلى الإنجليزية من بينها مسرحية شكسبير **تيمون الأثيني**، ومسرحية جون آردن **رقصة العريف**، وكتاب **مصطلح النقد الأدبي**. من أواخر مؤلفاته كتاب **دور العرب في تطور الشعر الأوربي**. حاز على عدة جوائز أحدثها جائزة خادم الحرمين الشريفين العالمية للترجمة.

عبد الله إبراهيم

ناقد وباحث وأكاديمي وأستاذ الدراسات الأدبية والنقدية في الجامعات العراقية والعربية. أصدر ثلاثة وعشرين كتابا وأكثر من أربعين بحثا علميا، منها: **السرد والترجمة**، و**المركزية الغربية**، و**المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي**، و**عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين**، و**الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، و**الرواية العربية: الأبنية السردية والدلالية**، و**موسوعة السرد العربي** (مجلدان). وحاز جائزة الملك فيصل العالمية، وجائزة الشيخ زايد، وجائزة شومان للعلماء العرب.

عصام بوعزة

أستاذ الدراسات الإسبانية والترجمة في كلية الآداب جامعة الحسن الثاني بالمحمدية-المملكة المغربية، وأستاذ زائر في عدد من المعاهد العليا في إسبانيا. ترجم عدداً من الكتب من العربية إلى الإسبانية وبالعكس.

عيسى مميشي

رئيس قسم الدراسات الشرقية وأستاذ اللغة العربية في جامعة برشتينا، جمهورية كوسوفا. من أهم أعماله موسوعة المستشرقين والمعجم العربي - الألباني وترجمة الأحاديث النبوية من صحيح البخاري (الجزء السابع).

غسان مراد

مدير مركز علوم اللغة والتواصل - الجامعة اللبنانية، وعضو الهيئة الإدارية في اتحاد المترجمين العرب.

فاضل بيات

أستاذ التاريخ واللغة التركية بكليتي الآداب واللغات بجامعة بغداد والجامعة الأردنية سابقا، ويعمل حاليا باحثا في مركز الأبحاث والتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (IRCICA) في اسطنبول. له مؤلفات عديدة حول أدب وتاريخ التركمان، وحول العصر العثماني في بلاد الشام والعراق. ترجم مؤخرا الوثائق العثمانية حول البلاد العربية ونشر منها أربعة مجلدات حتى الآن.

فتحي مهدي

بدأ الترجمة بقصة "تحت عجلة القطار" لمحمود تيمور، ثم أصدر مختارات من الشعر العربي لشعراء من سوريا ولبنان والعراق ومصر وتونس والجزائر. في عام 1985 أتم ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية وكانت أول ترجمة كاملة ومباشرة من العربية. شارك مع فريق متخصص في ترجمة معظم أجزاء صحيح البخاري الذي صدر في 12 مجلدا في الفترة بين 1992 - 2015.

ليلى نعيم

ناقدة وروائية ومترجمة. حازت جائزة غوتة الذهبية لتميز إسهاماتها الفكرية والثقافية والاجتماعية والترجمية. من مؤلفاتها رواية والهمس لا يتوقف أبداً، ومن ترجماتها رواية ليلة لشبونة ورواية ثلاثة رفاق لإريش ماريا ريمارك.

ماريا أفينو

أستاذة باحثة في الأدب العربي في قسم الدراسات الشرقية بجامعة نابولي، وعضوة مجلس الدراسات العليا لجامعتي نابولي وروما. كتبت العديد من الأبحاث والمقالات حول الأدب العربي المعاصر، ومن بين مؤلفاتها الغرب في الثقافة العربية، وهو كتاب عن حركة الترجمة في العالم العربي خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. كما ترجمت إلى اللغة الإيطالية روايات وقصصاً للعديد من الكتاب العرب من بينهم عبد السلام العجيلي وعبد الرحمن منيف وإبراهيم الكوني ورجاء عالم.

ماهر شفيق فريد

أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة سابقا. ألف وترجم العديد من الكتب النقدية خاصة حول الأدب الإنجليزي والآداب الغربية.

محمدأبو المفاضل

باحث في جامعة جواهر لال نهرو - نيو دلهي (الهند)

محمد م. الأرناؤوط

أستاذ التاريخ الحديث بقسم العلوم الاجتماعية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية في عمان (الأردن). ترجم العديد من الكتب والدراسات إلى العربية من اللغات البلقانية(الألبانية-الصربية-الكرواتية-البوسنوية) والإنكليزية وبالعكس. من بين ترجماته تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، والوجه الآخر للاتحاد

والترقي، والشعر الألباني المعاصر، والريح والبلوط. من بين مؤلفاته الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، وتاريخ بلغراد الإسلامية، وفلسطين الألبانية.

محمد الديداوي

خبير وباحث أكاديمي في الترجمة. عمل في عدد من المنظمات الدولية وله عدد من الكتب منها: الترجمة والتواصل: دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم، الترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية، مفاهيم الترجمة: المنظور التعريبي لنقل المعرفة، الكتابة في الترجمة: الترجمة العربية الدولية نموذجا.

محمد زبير عباسي

محاضر زائر في كلية اللغة العربية في الجامعة الدولية الإسلامية في إسلام أباد - الباكستان.

محمد حقي صوتشين

أستاذ الأدب واللغة العربية في جامعة غازي - أنقرة - تركيا. ترجم العديد من الكتابات الأدبية العربية إلى اللغة التركية منها أعمال شعرية لمحمود درويش وأدونيس.

محمد يحيى جمال

درس في مصر وأستراليا والولايات المتحدة. له أكثر من مائة دراسة وبحث. يعمل في مركز كبير المترجمين الدبلوماسيين لدى الحكومة الفيدرالية الاسترالية في كانبرة.

محمود كامل محمد سالم

أستاذ اللغويات والترجمة ورئيس قسم اللغة الإنجليزية في أكاديمية الفنون - جمهورية مصر العربية.

مصطفى الطوبي

أستاذ الترجمة الأدبية في جامعة ابن زهر/ أكادير - المملكة المغربية.

مصطفى أميدي

مؤلف وباحث في الشؤون الثقافية الدولية. له الكثير من الكتب المؤلفة والمترجمة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

نصيرة إدير

أستاذة الترجمة في كلية الآداب واللغات الأجنبية في جامعة مولود معمري، تيزي-أوزّو، الجزائر. لها أبحاث عديدة في مجالي الترجمة وعلم المصطلح خاصة المصطلحية الاجتماعية.

نينو سورماوا

باحثة في جامعة تبيليسي الحكومية، جورجيا.

وليد حمارنة

أستاذ الدراسات الأدبية المقارنة في جامعة ريتشموند/ فرجينيا في الولايات المتحدة.

شكر وتقدير

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير لفريق عمل منتدى العلاقات العربية والدولية على الجهـود الكبيرة التـي بذلوها لتنظيم المؤتمـر بنجاح وللعون الـذي قدموه في المراحل المختلفة من إعداد الكتاب. ونخص بالذكر كلا من آلاء العبيدلي وميسـاء أبو هلال وأسعد الظفيري ورائد السـمهوري ورياض المسيبلي ومحمد الدميري ومحمد عباس ومحمد عبد العزيز ويوسف عبد الجليل.


منتدى العلاقات العربية والدولية

An Exploration of the Various Ways of Translating a Radical Contemporary Syrian Literary Text for the Anglophone Market

Alice Guthrie

I'm going to talk about my work translating Zaher Omareen's حكايات العاصي – or *Tales of the Orontes* – into English. The collection takes the reader on a journey back to 1980s Hama, zooming in on some of the individual victims of the massacres and disappearances committed there in that period by the regime. Many of you will know that between 20,000 and 40,000 people perished at the hands of Hafez al-Assad's forces in a 27-day massacre in 1982: such was the climate of fear in Syria that until 2011 the norm was for these atrocities not to be mentioned other than in the closest and most trusted circles, and usually only with the euphemism الأحداث or the Events. The extraordinarily potent specifics of the revolution in Hama since 2011, as a result of the city's specific wounding and the nature of the score Hama had to settle with the regime is beyond the scope of today's paper, but I would encourage people to look it up on *YouTube*.

Based on oral histories passed down in secret by Hama families such as the author's own, this collection marks the first published literary work to focus wholly on the subject of the massacres. A collection of nine short stories, *Tales of the Orontes* is forthcoming in Arabic and English bilingual edition with illustrations by Syrian visual artist Sulafa Hijazi. My English versions of several

of the stories have appeared in *Words Without Borders*, the *Massachusetts Review*, *Fuse* art gallery in Bradford UK, and most recently on BBC Radio 4. Whenever I have read the stories in public in the UK and the US, they have met with very strong reactions: they represent perhaps some of the most visceral and impacting contemporary Syrian literary material in circulation. I would argue that this is due to a potent combination of factors:

1) they are very closely observed historical fiction – Omareen says they are '75% true'

2) they are written in dialect, rather than MSA, and translated into a register that is recognisably vernacular and decidedly informal but not hyper-local or limited

3) they are presented as stories told by parents to children at bed time – perhaps the most universally recognisable narrative form, entirely in dialogue, triggering the audience's own inner child reaction

4) the stories offer a glimpse of the human urge to remain sane in the face of overwhelming darkness and potential insanity (not that everyone in the collection does – this is no sugar-coated version of history). But, again and again, the reader witnesses the survival instinct that is the focus on granular social details, such as the fact that someone was 'already quite old' when they had their daughter, or what someone's brothers were studying in school, or someone's knack at telling jokes, or why a certain baker was famous for his particular bread.

I am bringing this collection to our discussions here in Doha this week because Omareen's **subject, the context and the mode of telling** are all rich seams via which to explore **the problematics of freedom in the Arab World (and its translation)**. In addition, in translating this collection I have had to work within **liminal identities** in both the source and the target language, as Omareen employs multiple registers and much dialect, and the works consist solely of direct speech.

So I'd like to take you through each of those points now in a little more detail, and then I'd very much enjoy your questions and a participatory discussion of what the ruminations I'm offering today throw up for us all.

How the subject involves problematics of freedom in the Arab world: Hama's story is one of the most archetypal and iconic histories of lack of freedom in the region – both in terms of the scale of the abuse (the events of 1982 are regarded as the single bloodiest assault by an Arab ruler against his own people in modern times) and the utter suppression of its discussion or references to it that ensued. So effective a reign of terror was it as to keep the population of Hama and of Syria self-censoring on this subject for the next thirty years (as they did on so many topics, of course). The assault also took place in the pre-digital age, when international consciousness of Assad the father's regime was very limited. In a very poignant quote from an unnamed citizen speaking to the *Guardian*'s David Hirst who was reporting 'from amid the ruins' of Hama, in 1983: "I remember that when President al-Assad first came here, in 1971, the people slaughtered sheep and camels in his honour,

the Moslim (sic) Brothers most enthusiastically of all." This statement to the international media constitutes an attempt to grovel to the Syrian regime, to beg for mercy, and shows the extent of the reign of terror. This is the verbal equivalent of the character in one of the stories in Omareen's collection who embraces the soldier's legs and kisses them in a (futile) attempt to keep his son from being taken.

Although the subject of these stories has not been spoken about in public in Syria, it's known to the Syrian reader. But this is not the case for the Anglophone audience, so there is a specific problematic around translating that iconic and known but silenced subject matter to an audience who – although rapidly learning more about Syria than they ever expected – cannot be assumed to have a concept of Hama or these events. There is much that is not spelled out as it might be if the work was directed at the foreign reader: specific references and codes which if made clear and obvious in the English text would cause a translation loss must be translated in similarly vague terms. In order for those super-loaded euphemisms to retain their power and impact in translation, however, some stealth glossing and an introduction that sufficiently positions the text and the references are essential. Some examples: the terms 'massacre', 'arbitrary detention', or 'being tortured' don't appear anywhere in the collection, signaled instead by euphemisms such as 'the Events,' 'serving a sentence,' or 'having medical needs.' There are several other references that readers unfamiliar with Syria may be confused by: Tadmor and the Palestine Branch are both prisons notorious for extreme torture and for being shrouded in horrific mystery, swallowing endless numbers of citizens and

occasionally spitting some back out, mutilated, dead or even—just about—alive. The Tadmor Events, as they've been known in Syria, were a specific massacre of at least a thousand inmates inside that prison in 1980. And *al-rush*, taking its name from a firing mode on a Kalashnikov, is a vernacular term for a mass execution of inhabitants marched out of their houses and shot as one in the street.

The right to life, right to expression, right to family life were all erased for that community at that time: so how can the translator bring across the unimaginable scale and extent of the absence of freedom without heavy-handedness or histrionics? By relying on the original text, trusting it, and being very careful not to overdo it in translation. By trusting the power of the understatement, the passing reference, the small aside or exclamation to speak for itself even in translation.

The text problematises freedom in the Arab world in other ways, within the meta-frame of the massacres: gender, religious practice, and the honour/shame paradigm. This leads to the usual challenges of translating workaday oppression within a neo- or post-colonial context as a white British translator. These issues also obviously influence how the resulting book is branded, and how we attempt to influence that branding as mediators. Choosing the right publisher is key (and is not always a choice, in reality).

How the context involves the problematics of freedom: the story is being able to be told thirty years after the events, as a direct result of the uprising and the release of the self-censoring self-preservation gag that had been in place all that

time. As Omareen's fellow Syrian writer Rasha Abbas spells out in an article for the *PEN Atlas*, prior to 2011 "Individual artistic inclination was treated with such contempt, and was so successfully abased, that many of us were too intimidated to engage with ideas that really touched us personally or that strayed from the prescribed set of major stock themes." No matter how we appraise the last five years of Syrian history in terms of their effect on the Syrians, the shift from the dynamic Abbas describes to one in which Omareen can write a work such as the one I'm discussing here is a seminal shift in terms of the problematics of freedom in the Arab world. Translating the literature produced by that shift is an act of translating the revolution – and is therefore essential, in my view. Here, even more than ever, literary translation is being enacted as an attempt at solidarity, and an effort to amplify the revolutionary voice.

Beyond the Syrian context, this work also serves as a mirror to other Arab and global despotic regimes compromising freedom of expression – there are sadly a wealth of current examples of political prisoners and freedom of expression prisoners. As alluded to in the previous point, this act of translation therefore constitutes an attempt, however tiny, to stand on the right side of history. And, as I have already touched on in relation to the subject matter of the collection, this is a minefield for someone of my background, as our fumbling attempts to 'help' can so easily go wrong or be misinterpreted – the problematics of Arab world freedom ripple through into my own personal literary walk over egg shells.

The collection attracts attention outside of Syria as a result of the events there, in stark contrast to the global reception of

Syrian literature before 2011. The current dynamic at play in the Anglophone publishing sphere around Syrian literature is a complex one to navigate, as it can potentially further compound the problematics of freedom in the Arab world. The tension between the reception of literature from the global South as news media / sociological document, on the one hand, and as creative art, on the other, is a lamentable and ever-present outcome of the skewed power dynamics within the inequitable global cultural scene. These issues are certainly issues of freedom, ignored by the translator at their moral and intellectual peril.

How the mode of telling involves problematics of freedom in the Arab world: although this history is now being openly told, by Omareen, the characters (a mother and father) are depicted telling the stories before 2011 – hence all the codes and euphemisms. This is a poignant illustration of the absence of freedom – a very private telling of the story, to the child, to keep the victims' memories alive. So there's a compelling tension between the author going public – or even international – with this material and the secrecy and care with which it's being told by the characters. This is the huge power of the work: we are not being shown it all in technicolor and grisly detail because *khalas,* the revolution has ungagged everyone – we are being shown it in the way Omareen (born in 1984) and his generation were. That level of oppression cannot be blasted away in a single stroke. How long will it take for the full mourning of Hama to really happen? And what are the equivalent stories we'll be hearing in thirty years about some of the present historical moment's seemingly invincible regimes?

To what extent can we define the written use of dialect as an issue of freedom? I would like to hear thoughts on this from you all, as I don't want to get carried away and exaggerate! Obviously writing in the various Arabic dialects was never forbidden, and yet it was never respected as a literary form, despite the notable exceptions to the 'only oral' rule going back at least to the 1950s. But as far as I am aware, previous examples of literary work in dialect all consist of just bits and pieces within MSA works. So I would ask how relevant it is that the writing of dialect has risen with increasing internet use, as has civil disobedience and organised resistance both physical and intellectual. My own sense is that Omareen's use of dialect is part of the authentically and crucially rebellious attitude of the text, and its profoundly anti-regime and anti-establishment spirit: it breaks with convention and announces a new era for Hama on every level – even through its use of language. But more significantly than that, Omareen's use of Hamawi dialect is a deep celebration of the people of Hama as opposed to their leaders, an honouring of the lived and spoken reality that positions the real person at the centre of this narrative, the beating heart of the organic oral form in which lives are lived and lost and mourned as having an inherent and inalienably higher status than any formal literary convention. I would argue that by claiming centre stage for Hamawi dialect and its speakers in the ongoing performance of Hama's history, Omareen is simultaneously occupying, asserting and reclaiming a liminal identity, in both senses of that word: liminal as transitional or at the initial stage of a process, and liminal as straddling a threshold or boundary.

The oral forms I employed in my English version of the text

had to be sufficiently vernacular to convince the reader of the authenticity of the voices interacting with each other during the telling of these tales, but not local or obscure enough to distract, alienate or suggest cultural transplantation. This is of course the age old issue with translating slang, and in some ways there is never a perfect solution. These texts will always remain liminal, as they attempt to straddle the divide between the specific and the general, the local and the global, the accented and the neutral as gracefully and unobtrusively as possible. I would argue that any voice that gets translated becomes a liminal identity, occupying a third space somewhere both within and between the source and the target linguistic identities. This is such a thorny issue, given that there are in fact no fixed homogenous identities neatly defined by geography, language, class or any other supposed boundary. Surely all identity is liminal? So the very notion of equivalence – as we know from translation theory – is a flawed one, and never more so than when attempting to translate identity. I find that having this in mind is quite freeing – especially for a perfectionist.

The BBC production of one of these stories, 'A Bedtime Story for Eid' added an Arabic accent and replaced the endearment 'love' with '*habibi*'. The BBC did not have the confidence to allow the story to stand as a fully anglicised text, but thereby created yet another liminal identity: probably no one with such a heavy accent as that would use the exact vernacular I had woven the text in. Perhaps no one will be surprised by another orientalised rendering by the BBC.

Closing remarks

This collection, and so much of the other Syrian work emerging since 2011, offer a glimpse into the vanguard of a long-awaited creative surge coming in the wake of all the tragedy unfolding in Syria. It seems to me that the power inherent in the breaking of the old collective silence is not to be underestimated, as the visionary twentieth-century African American feminist bell hooks spells out in her seminal work *Talking Back:* "Moving from silence into speech is for the oppressed, the colonized, the exploited, those who stand and struggle side by side a gesture of defiance that heals, that makes new life and new growth possible. It is that act of speech, of 'talking back,' that is no mere gesture of empty words, that is the expression of our movement from object to subject—the liberated voice." Here's to the liberated Syrian voice, in all its diversity.

The Translation of Culture-specific Items in Arabic-Malay: *Rihlat ibn Battuta* as a Case Study

Idris Mansor

Abstract

This article investigates procedures and strategies involved in the process of translating cultural-bound items of food/drink and clothing of Arabic into Malay. It sets out to contribute to the development of the understanding of the translation of the Arabic-Malay language pair, especially in translating cultural differences. The source text–target text pair that is the subject of the analysis is a very prominent book of historical Arabic travel literature, *Rihlat Ibn Battuta* by Ibn Battuta, and the published Malay translation *Pengembaraan Ibn Battutah* (2003). Based on the methodology of Descriptive Translation Studies (DTS), data of food/drink and clothing in the source text (ST) has been selected and mapped into its correspondence in the target text. A manual analysis of ST and TT coupled pairs is employed based on a methodological modification of the taxonomy of Vinay and Darbelnet (1958/95). This analysis leads to the identification of the procedures used by the translators. From these procedures, the overall strategies of translation are determined. The result of the analysis indicates different procedures used by the translators in translating those cultural elements. The most frequent procedures are borrowing, explicitation, literal translation and generalization. The overall strategies in translating cultural element of food/drink and clothing are not totally systematic. They variously manifest

on a continuum from the tendency towards foreignization to the tendency towards domestication.

Key words: translation, Arabic, Malay, Rihlat Ibn Battuta, cultural elements, procedures, strategies.

INTRODUCTION

Language is both a part of culture and a major medium to express culture (Vermeer 2000/2004: 228, Bassnett 1980/2002: 22-23). However, different cultures experience the world in different ways and the ways languages represent these experiences are also different. This strong link between language and culture poses specific problems in translation (Nida 1964). In a famous early example from the 1920s and 30s the ethnographer Bronislaw Malinowski presented the findings of his research on the Trobriand Islands of the South Pacific. He highlighted the problems of a literal translation of the local language that did not take account of situation and of the cultural context in which communication takes place. Problems can also be seen in lexis, because some terms of a language, particularly those used to refer to items which are culturally-bound, do not always have ready-made equivalents in another language. The concept itself may not exist. For instance, the Arabic food الثريد [*al-tharīd*] (a combination of bread and gravy which in some contexts and with a negative connotation might be translated by the English *gruel*) has no correspondent in Malay. It is simply unknown and unverbalized.

Towards the end of 1980s, the emphasis in translation studies shifted from the issues of language and linguistics to matters of

culture. This awareness encouraged what Mary Snell-Hornby (1990) and Bassnett and Lefevere (1990) have termed the 'cultural turn', a notion which reflects the importance of cultural consideration in the activity of translation. Translation, and the study of translation, is more than the words on the page. It is a study of history, cross-cultural transfer and changing historical values (Hermans 1999: 68).However, according to Hermans (p. 68), the consideration of the cultural can create problems in selecting appropriate translation strategies. The selection and application of specific strategies, and procedures, is central to this study. We argue that the methodology of descriptive translation studies (DTS), proposed by Gideon Toury (1995), is key. According to this branch of the discipline, overall strategies of translation behaviour can be identified through making a comparison between the ST and the TT. This concept entails establishing relationships between the ST and the TT, as a consequence of which the overall strategies of the particular translation can be identified.

In order to begin to investigate the types of translation procedures and strategies that are employed between Arabic and Malay, this research will focus on analyzing data from one very prominent ST-TT pair:

i) *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭah al-Musammāh Tuḥfah al-Nuẓẓār fī Gharā'ib al-Amṣār* [The Travel of Ibn Battuta Entitled a Gift to Those Who Contemplate the Wonders of Cities and the Marvels of Travelling], by Ibn Battutah. Published by *Dār al-kutub al-ᶜilmiyyah*, Beirut in 1987/2002: as a source text (ST). This very detailed text, amounting to 823 pages in the edition examined

in this study, was originally written in 1356 and completed in 1357/1358 (756 A. H.).

ii) *Pengembaraan Ibn Battutah, pengembara agung, karya terulung, menyingkap wajah dunia* [The Travels of Ibn Battuta, a Great Traveller, an Efficient Text, Reveals the World]. A Malay translated book of *Rihlat Ibn Battuta*, translated by Syed Nurul Akla Syed Abdullah and Adi Setia Mohd Dom. Published by *Institut Kefahaman Islam Malaysia* [the Institute of Islamic Understanding Malaysia] in 2003: as a target text (TT).

The definition of culture and its categories

Culture is a complicated word to define. There are dozens of definitions of culture which differ from one field to another. Nearly sixty years ago, anthropologists Kroeber and Kluckhohn (1952/1963) listed more than 160 distinct definitions of culture. Amongst the many and diverse definitions of culture, the early proposal by Sir Edward Tylor might actually be considered as the most accurate. According to him:

[culture] is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society (Tylor, 1903: 1).

The anthropologist Edward T. Hall (1959/1990: 61) divides culture into two levels overt culture and covert culture. Overt culture refers to something visible and easily described such as clothing items whilst covert culture refers to something not visible and which

"presents difficulties even to the trained observer" such as space. Furthermore, the concepts of overt and covert culture lead into a popular idea in the categorization of culture, Hall's iceberg theory (see the discussion in Katan 2004: 42-43), which differentiates between the observed part of culture and the hidden part of culture. Hall (1959/1990: 65) later proposed an extension of the iceberg theory and suggested a new level, one which is sometimes visible and other times invisible. Hall states that categories of culture can be divided into three levels: technical culture, formal culture and informal culture, which together are known as Hall's triad of culture. Further developments to the theory were made by a team of American management consultants, Brake *et al* (1995, in Katan 2004: 42-43) who suggested division as illustrated in Figure 3.1:

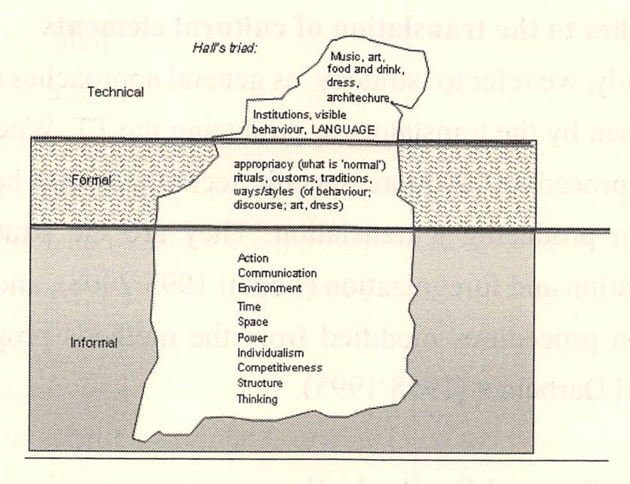


Figure 1 The iceberg theory of Hall's triad of culture. Adapted from Katan (2004: 43)

The selection of technical culture for this study is because it represents the concrete and visible. It can also be measured (or at least classified) more accurately, since the terminology associated

with it has meaning even when removed from its context. It is precisely because of these features that translators may have difficulties in finding equivalents in the TL. From this category, food/drink and clothing items have been chosen because of their obvious culture-specific features: different cultures have different and distinct kinds of food and drink, as well as different types of clothing. These technical elements require specific procedures and strategies in order to be translated into the TL. According to Newmark (1988: 97) "food is for many the most sensitive and important expression of national culture: food terms are subject to the widest variety of translation procedures". Besides food and drink, clothing is also particularly distinct.

Approaches to the translation of cultural elements

In this study, we refer to 'strategy' as general approaches that have been chosen by the translators in producing the TT. Whereas, we refer to 'procedure' as more specific techniques that have been applied in producing a translation. They are the strategies of domestication and foregnization (Venuti 1995/2008), and also the translation procedures modified from the methods proposed by Vinay and Darbelnet (1958/1995).

Domestication and Foreignization

Domestication and foreignization are translation strategies proposed in Lawrence Venuti's wider discussion of translator 'invisibility'. Introducing these strategies, Venuti (1995/2008: 15) traces back to Schleiermacher's famous notion of translation in 1813:

There are only two [strategies]. Either the translator leaves the author in peace, as much as possible, and moves the reader towards him: or he leaves the reader in peace, as much as possible, and moves the author towards him.

By admitting that translation cannot fully be adequate to the foreign text, translators are allowed to choose either:

a domesticating method: an ethnocentric reduction of the foreign text to target-language cultural values, bringing the author back home.

Or

a foreignizing method: an ethnodeviant pressure on those values to register the linguistic and cultural difference of the foreign text, sending the reader abroad.

A modified version of Vinay and Darbelnet's translation procedures

Vinay and Darbelnet (1958/1995) identified two main strategies in translation: direct and oblique translation. Direct translation contains three procedures: borrowing, calque and literal translation, whilst oblique translation contains four procedures: transposition, modulation, equivalence and adaptation. In addition to the seven principal procedures, there are other common procedures which are particularly relevant to the analysis of data in this present study; explicitation, deletion and generalization.

i. Borrowing.

Borrowing refers to the process of transferring SL words into the TL (Vinay and Darbelnet 1958/1995: p. 31). Vinay and Darbelnet (p. 31-32) justify the need for borrowing in translation by

referring to several factors, one of which is the need "to overcome a lacuna" (p. 31). Consequently, Vinay and Darbelnet stress that many borrowings enter the TL through translation, but they do not investigate any further these different forms.

As well as older and newer borrowings, Versteegh (2001: 476) asserts that there is also a phenomenon of re-borrowing, particularly from Arabic. According to Versteegh, re-borrowing occurs because many people know the SL very well and they tend to borrow those words as accurately as possible. According to Campbell (2007: 344), "many Arabic loanwords are written in contemporary Malaysia as they are written in Arabic [transliterated]". This present study, therefore, consists of three types and two forms of borrowing, as shown in the following tables:

Types of borrowing	Example
1. Standard borrowing	*falsafah* – a Malay borrowing of Arabic فلسفة [*falsafah*] [philosophy].
2. New borrowing	*al-taslīf* – a Malay new borrowing of Arabic التسليف [al-taslif] [credit] used by AmIslamic Bank in Malaysia as a name for the institution's Islamic credit card.
3. Re-borrowing	*hadis* → *hadith* [Prophetic tradition]

Table 1 Types of borrowing

Borrowing	Example
1. Transliterated borrowing	*abjad* [letters] – from the Arabic أبجد [*abjad*].
2. Nativized borrowing	*fasih* [fluent] – from the Arabic فصيح [*faṣīḥ*] where the consonants /ص/ [ṣ] and /ح/ [ḥ], and the long vowel ي /ī/ are nativized by substituting them into /s/ [س], /h/ [هـ] and /i/.

Table 2 Forms of borrowing

ii. Calque.

Calque is a loan translation which refers to "a special kind of borrowing whereby a language borrows an expression form of another, but then translates literally each of its elements" (Vinay and Darbelnet 1958/1995: 32). It could be a lexical calque or a structural calque.

iii. Literal translation.

Literal translation is a word for word translation which is defined by Vinay and Darbelnet (p. 33) as a "direct transfer of a SL text into a grammatically and idiomatically appropriate TL text". In literal translation, we also include the concept of the 'functional equivalent' that is proposed by Nida (1964: 171-176). This refers to a corresponding TL item chosen by a translator to translate a ST word which offers target reader a clearer understanding of the conceptual meaning of the ST. This concept also includes an 'optional equivalent' (Nida 1964: 173) which refers to "the

features of a language which a translator may choose to use when rendering an ST in TL. [...] he or she may choose between various possible renderings, all of which reflect proximity to ST" (Shuttleworth and Cowie 1997: 117-118).

iv. Transposition.

Vinay and Darbelnet (1958/1995: 36) define 'transposition' as a "replacing one word class with another without changing the meaning of the message". In other words, the process involves semantically transferring an SL element into TL by using a different word class.

v. Modulation.

Modulation is a change in the point of view of the ST which is reflected in the TT. It is a result of a variation of the form of the message. This approach could be the best option when the translation result is "unsuitable, unidiomatic or awkward" in the TL (p. 36).

vi. Équivalence

Vinay and Darbelnet (p. 38) refer to 'équivalence'[1] as the process of rendering ST elements into TT by using completely different stylistic and structural methods. An obvious example of this method is the translation of the French response to pain *Aïe!* into English 'Ouch!'.

---

(1) Munday (2008: 58) stresses that this concept is different from the concept of equivalence which is more common in theoretical use.

vii. Adaptation

Vinay and Darbelnet (p. 39) considers adaptation to be the most extreme limit of translation. Adaptation is defined as "the translation method of creating an equivalence of the same value applicable to a different situation than that of the SL" (p. 338). This means that it is a special kind of equivalence in this it is exclusively a situational equivalence.

viii. Explicitation

Explicitation is a translation procedure which makes explicit in the TL what was implicit in the SL. This procedure was first introduced by Vinay and Darbelnet (p. 342), who defined the term as "a stylistic translation technique which consists of making explicit in the target language what remains implicit in the source language because it is apparent from either the context or the situation". In this study, in addition to intratextual explicitation, which is the additional information that occurs within the text, it gives wider consideration to explicitation by also considering notes as forms of explicitation. Gerard Genette (1997: 319) defines a note as "a statement of variable length (one word is enough) connected to a more or less definite segment of text and either placed opposite or keyed to this segment". Genette also considers notes as one of the explicitation elements which provides detail to a certain part of a text.

Explicitation in this present study, therefore, includes the following types and forms (in Table 3.4):

Intratextual explicitation	Paratextual explicitation
• The use of addition and specification - The addition of modifiers - The addition of connectives - Lexical specification - The addition of explanatory remarks - Filling out elliptical expressions • Explicative gloss	• Footnote • Chapter-end notes • End-of-volume glossary • Separate volume glossary

Table 3 Types and forms of explicitation

ix. Deletion

Vinay and Darbelnet (1958/1995: 161) discuss deletion under the topic of explicitation (ellipsis), where the expression of the ST is left unexpressed in the TT. However, since the nature of this type of explicitation is in contrast to the other types of explicition (as we saw above), the current study prefers to consider deletion as a separate procedure in translation. Nida (1964: 231) terms deletions as 'subtraction'.

In the specific case of the translation of Arabic into other languages, particularly English, Dickins, Hervey and Higgins (2002: 23-24) note that deletion can occur for some reasons; a) Unimportant information, and b) cultural differences. Apart from these reasons, Nida (1964: 231-233) considers repetition as an important factor which may lead to deletion.

x. Generalization

Generalization was first introduced by Vinay and Darbelnet (1958/1995: 343) as a technique in translation in which "a specific (or concrete) term is translated by a more general (or abstract) term". Later, Hervey and Higgins (1992: 95) also considered generalization as one of the procedures in translation. According to them, generalization occurs when "translating by a hyperonym implies that the TT expression has a wider and less specific literal meaning than the ST expression". This concept naturally relates to a degree of translation loss or omission from the ST message.

Major Procedures in translating food/drink and clothing

The analysis performed on the selected cultural items of food/drink and clothing demonstrates that there are four major procedures used by the translators. Those procedures are borrowing, explicitation, literal translation and generalization. To a much lesser degree the procedures of calque and transposition are also used.

1. Explicitation

Explicitation is the most frequent procedure in the translation of food and drink items (28.5% of the total procedures) and clothing items (29.7% of the total procedures). This is presumably because the translators think that this is the most relevant procedure to aid comprehension of the TT. The use of explicitation is also undoubtedly linked to the function of the translation itself. The TT has been prepared for a wide range of potential readers with varying capabilities of comprehension. For that purpose, the TT should be clearly understood by the target readers. In addition, the items of food/drink and clothing are not ideologically loaded.

Therefore the link with the source culture, Arabic, can be stretched more in relation to these particular cultural items, and this can explain the heavy use of explicitation in the translations.

The findings of this study also indicate that both intratextual and paratextual explicitation are used in the translation of both selected cultural elements. The translators have typically selected four of the six forms of explicitation: 1) addition and specification, 2) explicative glosses, 3) chapter-end notes and 4) the end-of-volume glossary. Of these four, the use of addition and specification is the most preferred approach and is used throughout the process of translation. Addition and specification comprises five means: 1) the addition of modifiers, 2) the addition of connectives, 3) lexical specification, 4) the addition of explanatory remarks, and 5) the filling out of elliptical expressions.

However, these explicitation procedures do not only occur in isolation. There are two common combinatory trends which have been identified:

i) Most explicitation is used in conjunction with new borrowing, to provide the meanings of the borrowed words. For example, the ST word الوسطانيات [*al-wusṭāniyyāt*] is translated with borrowing plus parenthetical explicative glosses to become *wustaniyyat* (pakaian untuk bahagian atas tubuh) [*wustaniyyat*] (garment that is worn on the upper part of body). This phenomenon, therefore, suggests that explicitation is very useful for borrowings which are difficult to comprehend from textual clues alone.

ii) The explicitation element that accompanies borrowing often involves the use of a generic term. For example, the generic term *sejenis* [a type of] is used to explicitate the translation of الجلبان [*al-julubbān*] as *julubban:* in the end-of-volume glossary this term is explained as *sejenis bijirin di India. Bijinya dimakan dan dibuat roti* [a type of cereal in India. Its seed is eaten and used to make bread]. This indicates an attempt made by the translators to provide information about the use of ST items and their role in the source culture.

2. Borrowing

The result of the analysis shows that new borrowing is the most dominant approach in the translation of food/drink and clothing items precisely because they are culturally-specific items which are, by definition, not shared between different cultures. Additionally, the ST is a historical text, thus borrowing functions in transferring the historical value of the high-status ST, a process which Nord (1997: 47-50) refers to as 'documentary translation'. Moreover, the importance of borrowing in this TT also indicates the degree to which Arabic is accepted within the target culture, and the high status with which it has been given by both the Malaysian government and people. The great number of new borrowings in this translation is also due to the receptiveness of the Malay language towards borrowing. Borrowing is considered as an important process of the development of the Malay language by the policy of the Malaysian government. This language policy led to the establishment of several government organizations that are responsible for coining foreign terms for use in Malay, one of

which is *Dewan Bahasa dan Pustaka* [the Institute of Language and Literature]. However, this organization does not have a role in formally improving these borrowings: in fact, the translators rather unsystematically follow their intuition in the process of borrowing.

The new borrowing of the RIB's food/drink items and clothing items makes use of three of the eight nativization processes:

i) The omission of the article *al-*.

The analysis performed on the data related to new borrowing shows that almost all instances of the article *al-* in the ST have been omitted in the TT by the process of nativization. For example, the ST word الدبس [*al-dibs*] is borrowed as [*dibs*], without the article *al-*. A possible reason for this is that there is no definite article in Malay (Wong and Quek 2007: 210): therefore, the noun alone is borrowed into the TT.

ii) The substitution of consonants.

The findings also demonstrate the substitution of the consonants /ح/ [ḥ], /ذ/ [dh], /ص/ [ṣ], /ض/ [ḍ], /ط/ [ṭ] and /ظ/ [ẓ]. These consonants are substituted with the nearest consonants of the TL in terms of pronunciation:

/ح/ [ḥ] à /h/ [هـ]
/ذ/ [dh] à /z/ [ز]
/ص/ [ṣ] à /s/ [س]
/ض/ [ḍ]à /d/ [د]
/ط/ [ṭ] à /t/ [ت]
/ظ/ [ẓ] à /z/ [ز]

For example, the ST word المسوح [*al-miswaḥ*] is borrowed as *miswah*, using /h/ [هـ] instead of / ḥ/ [ح]. This substitution occurs because there are no equivalents for these letters in the TL inventory. In addition, they are also represented by symbols (/ḥ/, /ṣ/, /ḍ/, /ṭ/ and /ẓ) which do not exist in the Malay alphabets. In the case of the letter /ذ/ [dh], although /d/ and /h/ are present in the Malay alphabet they have yet to become established in combination as an equivalent to /ذ/, thus /ذ/ [dh] is also substituted.

iii) Ignoring the function of Arabic long vowels.

The Arabic long vowels ا /ā/, و /ū/ and ي /ī/, do not exist in the Malay inventory and so have been replaced in the TT by the TL short vowels /a/, /u/ and /i/, such as in the term *kula* [*kula*] (a type of head cover in Iran) which is borrowed from the Arabic الكلا [*al-kulā*].

The phenomena related to new borrowing fully conform to the TL system, and therefore can be seen as a kind of domestication. However, our findings also indicate five translation processes which run counter to the systemic rules of standard borrowing in the translation of these selected cultural elements. Those processes are:

i) Reconstruction of consonants.

There are some consonants which have been reconstructed in the TT. Those consonants are /ث/ [th], /ق/ [q], /ع/ [ᶜ] and /ء/ [']. For example, الثريد [*al-tharīd*] [gruel] (a combination of bread and gravy) is borrowed as *tharid*, using /th/ as an equivalent to the Arabic phoneme /ث / [th] rather than *sarid* with /s/.

ii) Re-allocation of the Arabic intensity (*shaddah*).

The Arabic intensity (*shaddah*) is omitted in standard borrowing, as in the word الأوّل [*al-awwal*] [early/beginning], which is borrowed without the intensity as *awal* [early]. However, new borrowings re-allocate the intensity rather than omit it. For example, the word تنّورة [*tannūrah*] [a type of Indian garment] is borrowed as *tannurah*, using a double /*nn*/ to indicate the presence of the intensity.

iii) Re-assignment of the suffix *–iyyah.*

The Arabic suffix *–iyyah*, which is borrowed as *–iah* in standard borrowings, is reassigned in the new borrowings. For example, the ST word القاهرية [*al-qāhiriyyah*] [*al-qahiriyyah* (a kind of sweet cookie / dessert] is borrowed as *qahiriyyah* with the ending *–iyyah* not *–iah.*

iv) Lack of affixation.

Affixation, though common in Malay, is rare amongst new borrowings. Not even one instance was found in the translation of items of food/drink and clothing.

v) Introduction of new phonemes.

The new borrowings also demonstrate the introduction of new phonemes to the TL. These phonemes are non-existent in the TL and have been created by the translators. For example, the phoneme /nj/, which derives from the borrowing of the ST word المُنج [*al-munj*], becomes *munj* [*munj*] (a type of dhal).

The processes which do not adhere to the systemic rules of standard borrowing show a tendency to use the system of

transliteration in order to produce a translation which is aligned with the source. This phenomenon supports the statement of Campbell (2007: 344), who suggests that the current practice is for many borrowed words from Arabic in Malay to be transferred in a manner as close as possible to the original.

3. Literal Translation

Five approaches have been taken by the translators in implementing literal translation:

i) Allocating an established equivalent.

Allocating an established equivalent is the most frequent approach in implementing literal translation (representing 25.9% of the total procedures for food/drink items, and 11% for clothing items). An established literal equivalent is a well-known item to the target readers. For example, السمك [*al-samak*] [fish] is translated with an established and well known equivalent in the TL culture as *ikan*. These items are shared by the SL and the TL cultures, and doubtless by many others too.

ii) Applying a functional equivalent.

Using the concept proposed by Nida (1964: 171-176) we define a 'functional equivalent' as a corresponding TL item chosen by a translator to translate a ST word in order to clarify the conceptual meaning of the ST. The concept of a 'functional equivalent' also includes the 'optional equivalent', which refers to a situation where there are various possibilities for rendering an ST element. Of those possibilities, the translators usually choose equivalents which are more functional to the target readers and to the purpose

of the translation. This approach provides the readers of the TT with more room to experience the value of the ST. On occasion the translators seek to preserve the classical value of the text through the use of optional equivalents. For example, the ST word النعال [*al-niʿāl*] is translated as *sepatu* [shoe] rather than *kasut* [shoe]. This is because in the TL culture the word *sepatu* has a more archaic sound than *kasut*. The use of an archaic equivalent reflects the status of the ST as a historical and classical text, and an attempt made by the translator to preserve this status.

iii) Literal translation based on paratextual explicitation given by the editor of the ST.

When the editor of the ST provides a description of any ambiguous terms in footnotes[1], the translators will not always do the same. Instead the items are often simply literally translated into the TT based on the description by the editor of the ST, which is actually omitted in the TL. This is presumably because the items in question are non-existent in the source culture, having come from parts of the book where Ibn Battuta was visiting non-Arab countries. Some of these terms, however, do have single equivalents in the TL. In those cases, the explicitations of the ST are omitted and only single equivalents are used. For example, the ST word التنبول [*al-tanbūl*] is given a description in a footnote by the ST editor as [*al-tanbul*: chewable leaves from a type of spice plant]. When it comes to the TT, this description is omitted and translated by the single equivalent of *sirih* [betel]. This phenomenon again suggests the concept of cultural distance: the greater the distance, the more

(1) The ST uses footnotes, and explicitation, and literal translation but not borrowing so much.

explicitation, both in the ST's conception as a travel book and in the TT.

iv) A literal translation which originated as a borrowing from another language.

The TT equivalents that originated as borrowings from other languages are also considered by the present study as literal translation. In the case of unknown terms in the target culture, the selection of this approach by the translators indicates that rather than create new borrowings, they prefer to use terms which have been borrowed from other languages. For example, the translation of the ST word الجوز [*al-jūz*] as walnut.

v) Literally translating an explanation given by the writer of the ST.

In rendering foreign items into the ST, Ibn Battuta sometimes did not have access to the original terms that were used in foreign languages. Ibn Battuta, therefore, tends to explain the features of these items in the ST. These explanations within the ST are normally translated literally into the TT by the translators. For example, قباء قطن مبطن بالقطن [*qubā'*] [*quṭn*] [*mubṭin*] [*bi-al-quṭn*] is translated into the TT as *jubah kapas yang dilapisi oleh kapas* [robe that is layered by cotton]. This implies that the translators also do not have access to the words in the original language, or that they possibly they did not want to risk making a mistake by using a translation which they were not completely sure of.

4. Generalization

Though lagging some way behind borrowing, explicitation and literal translation, generalization is among the major procedures in the translation of the selected cultural elements representing 15.7% for food/drink items and 22.6% for clothing items. Vinay and Darbelnet (1958/1995) refer to generalization as a translation procedure where a specific ST term is translated by a more general TL term. The analysis which has been done on the data of food/ drinks and clothing items shows that there are two ways in which generalization is applied:

i) Generalization as a single procedure

As a single procedure, generalization is used in translating a specific ST term into a more general TL term. For example, عباءة [*ᶜabā'ah*] [cloak], دراعة [*durrāᶜah*] [a type of *jubbah*], فوطة [*fūṭah*] [a long piece of garment] and أقبية [a sleeved robe] have been translated as *baju* [garment], *baju linen* [linen garment], *kain* [fabric] and *pakaian* [clothes] respectively. These general and abstract translations give no indication as to any specific function which the item's ST word may have referred. However, some items are indeed translated generally into their function rather than their form, such as the translation of the Arabic words طيلسان [*ṭaylasān*], طاقية [*ṭāqiyah*] and شاشية [*shāshiyah*] which are all rendered as *penutup kepala* [head cover]. Even in this example, where consideration of function seems to have been a factor in selecting translation procedures, the uniform Malay word means that there is no distinction made between the three ST terms in the TT text.

ii) Generalization in conjunction with explicitation. The use of generalization in conjunction with explicitation can be seen in the attempts made by the translators to use generic terms to define ST terms. This was discussed above (explicitation).

Based on these findings, we would argue that the use of generalization in a language (Malay) where borrowing is more common sheds interesting light on the concept of 'universals' in translation. In translation studies, borrowing is seen as foreignizing device (and part of Toury's law of interference). However, at the same time, a great number of generalizations are used, which fits with the law of standardization. As Pym (2008: 311-328) says, these laws are rather contradictory and both may be valid due to different influences and pressures. So for Malay, borrowing may not really be foreignization. It may expect to domesticate foreign words and concepts, and the Malay language grows in this way. It may be conforming to a linguistic norm in the TL, just as generalization conforms to a conceptual norm and law of translation where complex foreign terms are simplified, or explained, through generic terms for the understanding of the reader.

General Strategies in Translating Items of Food/drink and Clothing into Malay

The analysis suggests that the various overall strategies involved in the process of translating cultural elements into Malay reflects a continuum from the tendency towards adherence to the ST to the tendency towards seeking to produce a text which adheres to the TL norms. The tendency towards adherence to the ST is what Toury (1995: 56) terms as 'adequacy' and is labelled by Hermans (1999: 77) as 'source-oriented'. It would also seem to involve foreignization, which Venuti (1998(b): 11) defines as a strategy of translation where foreignness is transferred into the TT thus making the foreign elements visible. On the other hand, the tendency towards seeking to produce a text which adheres to the TL norms refers to what Toury (1995: 57) terms as 'acceptability', and Hermans (1999: 77) as 'target-oriented'. It therefore confirms the tendency towards domestication, another strategy of translation proposed by Venuti (1995/2008: 15). The strategy of domestication occurs when the otherness of the foreign text is minimized and the fluent, natural style of the TL is adopted in the TT.

The tendency towards foreignization is uncovered in the analysis of translation procedures. By bringing unfamiliar terms into the TT, borrowing is by definition an element of foreignization. In addition, some borrowing processes which run counter to the systemic rules of standard borrowing also demonstrate foreignization. These processes are: i) reconstruction of consonants, ii) re-allocation of the Arabic intensity (*shaddah*), iii) reassignment of the suffix *–iyyah,* iv) the lack of affixation, and v) introducing new phonemes.

Besides borrowing, the tendency towards foreignization can also be observed in the implementation of several approaches of literal translation, namely the literal translation of an explanation given by the writer of the ST, and the application of a functional equivalent which seeks to preserve the classical value of the ST.

On the other hand, some approaches in the application of translation procedures demonstrate the tendency towards domestication. Although borrowing is an element of foreignization in the Western view, this procedure in part also illustrates the tendency towards domestication in the Malay language. Malay is very tolerant of borrowings and even relies on them to fill lexical lacuna. Furthermore, domestication can be seen in the process of nativization used in these borrowings. These processes are: i) the omission of the article *al-*, ii) the substitution of consonants, and iii) ignoring the function of Arabic long vowels.

The tendency towards domestication can also be observed in the implementation of several types of explicitation, particularly the use of addition and specification, parenthetical explicative glosses, chapter-end notes and the end-of-volume glossary. It also can be seen in some approaches of literal translation, such as the application of functional equivalents which adhere to the style of the TL, allocating established and equivalents well-known to the target readers and the use of literal translation which originated as a borrowing from another language. In addition, the application of generalization also shows the tendency towards domestication. All domestication strategies are used to help the text become more comprehensible to the target readers.

Although the findings of this study show variation between both the strategy of foreignizing and domesticating, there are more procedures which illustrate the tendency towards domestication. Therefore, we would argue that domestication is the more preferred strategy in the translation of these cultural elements of Arabic into Malay in the RIB.

Conclusion

The results show that there are four major procedures used by the translators. Those procedures are borrowing, explicitation, literal translation and generalization. To a much lesser degree the procedures of calque and transposition are also used. Borrowing functions to fill the semantic gap between the SL and the TL. This procedure makes use of all types of borrowing: standard borrowing, new borrowing and re-borrowing, as well as transliterated borrowing and nativized borrowing. Meanwhile, in applying explicitation, the translators have typically chosen four forms: 1) addition and specification, 2) explicative glosses,

3) chapter-end notes, and 4) the end-of-volume glossary. The selection of the details of explicitation illustrates the main purpose of making the terms comprehensible by target readers. Literal translation is implemented through five approaches: 1) allocating an established equivalent, 2) applying a functional equivalent, 3) a literal translation based on paratextual explicitation given by the editor of the ST, 4) a literal translation which originated as a borrowing from another language and 5) literally translating an explanation given by the writer of the ST. Generalization is used in two ways, either as a single procedure or a combination with explicitation by using generic terms to define the items.

The general strategies used by the translators reflect both foreignization and domestication. They do not show a systematic

choice of one method over the other. The tendency towards the strategy of foreignizing can be seen in the application of borrowing itself, the processes of borrowing which run counter to the process of nativization, literally translating an explanation given by the writer of the ST and the application of a functional equivalent in order to retain the historical and classical value of the ST. On the other hand, the tendency towards the strategy of domesticating can be observed in the nativization of borrowing, the implementation of explicitation, the application of a functional equivalent which follows the style of the TL, the allocation of established equivalents which are well-known to the target readers, the use of a literal translation which originated as a borrowing from another language and the application of generalization.

References

Bassnett, S. (1980/2002) *Translation Studies*, London and New York: Routledge.

Bassnett, S. and A. Lefevere (eds) (1990) *Translation, History and Culture*, London and New York: Cassell.

Campbell, S. (2007) 'Indonesian/Malay', in K. Versteegh (ed.), pp. 340-345.

Dickins, J., S. Hervey and I. Higgins (2002) *Thinking Arabic Translation*, London and New York: Routledge.

Genette, G (1997) *Paratext: Thresholds of Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, E.T. (1959/1990) *The Silent Language*, New York: Anchor Books.

Hermans, T. (1999) *Translation in System: Descriptive and Systemetic Approaches Explained*, Manchester: St. Jerome.

Hervey, S. and Higgins, I (1992) *Thinking Translation: A Course in Translation Method: French-English*, Routledge: London.

Ibn Battutah (2002) *Rihlat Ibn Battūtah al-Musammāh Tuhfah al-Nuzzār fī Gharā'ib al-Amsār*, Beirut: *Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah.*

Katan, D. (2004) *Translating Cultures*, Manchester: St. Jerome.

Kroeber, A. L. and C. Kluckhohn (1952/1963) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage Books.

Newmark, P. (1988) *A Textbook of Translation*, Hemel Hempstead: Prentice Hall.

Nida, E (1964) *Toward a Science of Translating*, Leiden: E. J. Brill.

Nord, Christiane (1997) *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, Manchester and Northampton: St. Jerome.

Pym, A., M. Shlesinger and D. Simeoni (eds.) (2008) *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage to Gideon Toury*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Shuttleworth, M and M. Cowie (1997) *Dictionary of Translation Studies*, Manchester: St. Jerome.

Snell–Hornby, M. (1990) 'Linguistic transcoding or cultural transfer?', in S. Bassnett and A. Lefevere (eds), pp. 79-86.

Syed Nurul Akla Syed Abdullah and Adi Setia Mohd Dom (2003) *Pengembaraan Ibn Battutah, Pengembara Agung, Karya Terulung, Menyingkap Wajah Dunia* [The Travels of Ibn Battuta, a great traveller, an efficient text, reveals the world]. (Translation of *Rihlat Ibn Battuta*, by Ibn Battuta), Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Toury, G. (1995) *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Tylor, E.D. (1903) *Primitive Culture*, London: John Murray.

Venuti (1995/2008) *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London and New York: Routledge.

Vermeer, H. J. (2000/2004) 'Skopos and commission in translational action', in L. Venuti (ed.), 2nd edition, pp. 227-238.

Versteegh, K. (2001) 'Linguistic contacts between Arabic and other languages', *Arabica* 48. 4: 470-508.

Vinay, J. –P. and J. Darbelnet (1958/1995) *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Wong, E. B. and S. T. Quek (2007) 'Acquisition of the English definite article by Chinese and Malay leaners', *Electronic Journal of Foreign Language Teaching* 4.2: 210-234, available online at: http://e-flt.nus.edu.sg/v4n22007/wong.pdf

Permeation of Colonizer's Cultural Hegemony through Translation into the Postcolonial Vernacular Literature of India

Mohd Abul Mufazzal

Abstract

"Inside or between languages, human communication equals translation". Steiner stated (1975: 47)

Translation is basically a cultural manifestation that culminates into necessarily cross-cultural communication because translation enables language to cross borders and helps intercultural exchange and understanding. In the words of Mary Louise Pratt translation can more aptly be called the 'contact zone'.

In the very context of India the process of acculturation and integration through translation has been extensively at work at the regional level. Though each group or community has a distinctive identity and ethos of its own, it does not exist in a social vacuum. Rather, it forms part of an extended and dynamic network. Often, interaction, exchange and integration characterize inter-community relations. The sharing of space, regional ethos and cultural traits cuts across religions and sectarian differences and binds the local people together.

Colonialism and later finance-capitalism (imperialism) compressed time and space, sharply juxtaposing a variety of cultures linked to discrepant economies and polities, with the colonizing centre dictating the measure of modernity.

The penetration of English in the state structures in colonial India and its continuation, reinforced by the proclivities of the English-oriented, indigenous elite in post-Independence India.

Homi Bhabha argues "It is in the emergence of the interstices—the overlap and displacement of domains of difference—that the intersubjective and collective experiences of nationness, community interest, or cultural value are negotiated" (Bhabha 1994, 1-2).

As a result the translation of English literature into vernacular languages and vice versa; a colonial project has been carried out to entail the production of an Indian subjectivity suitable to the governance of the colonized country through the colonizer's language and literature — indeed, the production of colonized subjectivity of, in Macaulay's notorious words, a "class of persons Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals, and in intellect". What the colonial project through English involved was the operation of the Filtration Theory of Macaulay and John Stuart Mill, by which the colonial ideology of the supremacy of Western civilization.

In The Nation and Its Fragments (1993), Partha Chatterjee states that the "bilingual intelligentsia came to think of its own language as belonging to that inner domain of cultural identity, from which the colonial intruder had to be kept out; language therefore became a zone over which the nation first had to declare its sovereignty and then had to transform in order to make it adequate for the modern world".

In the light of the above discussion this paper will try to study the effects of English on the production of postcolonial subjectivity,

on the one and assess its impact good/bad prosperity of the regional languages and their users, on the other. It will also look into its potentiality for a libratory future and, more importantly, given its role in colonial India, what is its role now in the era of globalization in producing structures of feeling and hierarchies in the Indian public sphere?

Keywords: *Translation, Postcolonial Subjectivity, Globalization, Cross-cultural Communication, Intercultural.*

Translation is a process that involves not merely the transfer of meaning and sense, instead its multidisciplinary dynamism affects social political and cultural demeanors that bear upon the translations of languages along with the cultural contexts of different countries, cultures, political and social systems. Given the above assessment a socially hegemonic group always seeks to hegemonies cultural sphere, which eventually triggers the politics of power and knowledge.

In the post-colonial context translation again on the virtue of its multidisciplinary dimension spark off continuing debates, as Tejaswini Niranjana noted:

"The problematic of translation becomes a significant site for raising questions of representation, power, and historicity. The context is one of contesting and contested stories attempting to account for, to recount, the asymmetry and inequality of relations between peoples, races and languages." (Niranjana, 1)

In the Indian context, Translation Studies as a discipline at the interface of disciplines is yet to be conceptualized with

reference to our literary history. The hegemonic role that English has played has further complicated the relationships between Indian languages, effectively sealing off a domain of interactive, subliminal relationships and creative dialogues that made large scale dissemination of myths, metaphors and discourses possible earlier.

As if we look back into the Indian literary history, we come across a past getting entangled in the history of translations which in due course turn out to be the part of a colossal network of religious and political transactions.

Translation, thus, seems to be deeply rooted in the history of social and political formations as well as in narratives of identity in India. During the colonial period translation becomes the hot spot where the politics of domination and subversion, assertion and resistance gets played out. Indians by their default nature have always been 'natural un/conscious translators'. There were some major moments of translation in Indian literary traditions which can conveniently be divided into pre-colonial, colonial and post-colonial periods.

Translation in pre-colonial era;

Having been a multi-lingual land, translation has been a natural practice in India "for a long time without giving it such a name or style" (Mukherji 25)

This period of translation this, somehow, can be termed as Sanskrit-to-bhaashaas, distinguishes with the translation of Ramayana and Mahabharata into the Indian languages. This genre can best be exemplified by Tulasi Das' Ramcharitmaanasa (1575-1577), which is a poetic retelling, as viewed by some critique, or loosely a translation of Valmiki's Ramayana in Hindi from Sanskrit.

Sujeet Mukharji maintains; "Still this telling or writing "can only loosely be regarded as translation, because, while the basic story remained same, some of it was left out and a lot of new writing [was] done to fill it out again" (Mukherji 26).

Translation during Mughal Period;

With the establishment of Mughal rule in India the influence of Sanskrit comes under waning shades and the focus of translation practices started to shift from Sanskrit-to bhaashaas towards Sanskrit-and-bhaashaas-to-Persian" (Mukherji 26).

However, before in Sultanate Period the renowned traveler and profound learned Scholar Alberuni transferred some Sanskrit classics texts into Arabic.

Highlighting Mughal's contribution in translation Asaduddin notes;

"However, in India, if we leave out the re-telling of the stories

of the Ramayana and the Mahabharata in regional languages, the first significant translations, to my knowledge, took place at the time of Emperor Akbar.

He added that Akbar sponsored debates among scholars of different religions and encouraged the translation of Sanskrit, Turkish and Arabic texts into Persian by setting up a Maktabkhana or translation bureau. Persian translation of Sanskrit texts included Ramayana, Mahabharata, Bhagvad-gita, Bhagavat Purana, Atharva Veda, Yoga Vashisht etc." (Asaduddin))

The translations carried out in this period as suggested by some scholars, can rightly be characterized as a dialogue of civilizations. Prince Dara Shikoh (1615-1659), a greatly regarded scholar had translated fifty Upanishads meticulously into fluent Persian language with the title Sirri-Akbar or Sirri Asrar (The Great Secret) which has lately been converted into English by Nathaniel Halhead (1751-1830) in the colonial period, and into French and Latin by Anqetil Duperron, the famous translator and scholar of Zend Avesta.

Abd al-Qadir Bada'uni translated the Ramayanainto Persian in four years with much reluctance, but when the translation was complete, it was so good that Akbar gave him,again against his will, another task of the "complete Persian translation of the Atharvaveda"

These whole exercises of translation in Mughal period even cannot be regarded merely as literary work rather has been taken as tacit tool in the politics of power and knowledge.

Translation under colonizers

The era, alternatively be termed as the period of cultural colonization starts with the establishment of Fort William College in Calcutta (1800) and the Scotsman, John Gilchrist became its principal. He, along with his munshis, set themselves the task of putting together in simple Hindustani works in Persian and Sanskrit like Gulistan, Qissa Chahar Darveish, Qissa Gul-I-Bakawali, Dastan Amir Hamza, Singhasan Baattisi, Qissa Alif Laila o Laila.

The colonizer's language and culture were appropriated by the natives and used to hone the political awareness of a still passive populace. English begins to intrude into the consciousness of the subcontinent and gradually makes it mandatory for Indian languages to reconcile themselves to its hegemonic status which comes to be reinforced through administrative and political measures.

Asaduddin suggests that the centre of gravity shifts from a Persian-centred literary culture towards an English-centred world view during the later half of the 19th century. ..... With English language a wholly new world opened up to the people of India. Soon there emerged a section of writers and intellectuals who can truly be said to be "translated men" in the most comprehensive sense of the phrase.

Shakespeare Addison and Steele were translated extensively in almost all vernacular languages of India. The famous Urdu periodical Avadh Punch (1887), making a pitch for the growth of a kind of flexuous literary prose, used to publish the writings of Addison and Steele. In the novelistic genre we find a painstaking

task of translation and assimilation. To take some stray examples: in Urdu, Nazir Ahmad is usually considered likely to be the first credible writer of the genre and his novels seem to be based on English prototypes, his Taubatun Nasuh (1874) being based on Defoe's The Family Instructor; In Bangla, Bankim Chandra Chatterjee has greatly come under the influence of Walter Scott's writing 'historical novel'. Frequently, works in English (or those translated into English from other European languages) were adapted to the Indian situation and appropriated to an appreciable degree. Thus, the colonizer's language and culture were domesticated by the natives and used to hone the political awareness of a standstill and almost a feudal like society.

Colonizer's Cultural Hegemony and the Postcolonial Translation in India

Postcolonial TS can be best described in the word of Robinson as "the study of translation in its relation to empire" Postcolonial TS emerges " out of the realization that translation has always been an indispensable channel of imperial conquest and occupation" (Robinson 1997: 1-10).

Thus, the post-colonial translation is synthesized out of a depressed feeling and an obscure identity under the hegemonic power of the colony. Colonizers involved not only in territorial expansion, political domination and economic exploitation, but also cultural subjugation as well. They employ their language as the primary tool of subjugation. They looked always for effective and new ways of subjecting them, converting them into docile or „cooperative" subjects" (Robinson 1997: 10).

In aggregate, translations during the colonial period were used as the medium to prolifirate the hegemonic culture. Right before avant-grade of Postcolonial translation, in his pioneering work "Orientalism" Edward Said described the West's portrayal of the Oriental, as "irrational" depraved, "childlike" "different", contrary to what European, claim themselves as "rational" "virtuous" "mature"(Said 2003: 40). Such stereotypes, according to Said, had greatly contributed to instigating an attitude that was imperialist, racist and ethnocentric towards the Otherness of Eastern culture. Rubayyat by Omar Khayyam translated by Edward Fitzgerald, can best be cited as colonizing translation in 19th century. Edward Fitzgerald remarks: It is an amusement for me to take what liberties I like with these Persians, who are not

Poets enough to frighten one from such excursions, and who really do want a little Art to shape them. (Fitzgerald in Lefevere 1992: 1) Even after the colonizers' withdrawal 'as Robinson suggests' translation has perpetuated colonial structures, working as a tool for maintaining cultural inequalities hence, translation "remains steeped in the political and cultural complexities of postcoloniality" (Robinson 1997: 6) and thus post colonialism emerged to be dressed up as neo-colonialism.

In the very context of India, as the story ofTagore's self-translations suggest, post colonialism takes momentum when Tagore realizes that he has not been translating his poems into English but has been translated by English into what he never was, he disowns his translations. We can say in otherwise, the 'colonial phase' was a period when English translated us into its epistemology. The post-colonial moment, in this sense, is a moment of contesting Englishness through textual practices which would include translational (and sub-national) ones. E.V. Ramakrishnan rightly pointed out; "Ideally, post-colonial translation should involve a project of decolonization where subtexts will remain strongly Indian. What was described as pre-colonial translation was in this sense postcolonial. Perhaps Indian traditions in translation will always have to contend with the problem of colonialism in its various forms. The post-colonial phase promises to open up a different way of evaluating translations of the last two hundred years." **(E.V. Ramakrishnan, Translation Today, Edit..)**

As examples of domesticated translation in postcolonial time Spivak remarks on two different translations, from Bengali into English, of Mahasweta Devi"s short story "Stanadãyini" (1980), one entitled "The Wet-nurse" (1986) and the other one,

translated by Spivak herself, "Breast-giver" (1987). She argues how, in the first version, the startling or surprising proverbs expressing "earthy wisdom" has been omitted in English, hence not conveying the contrast "with class-specific access to modernity" (Spivak 1992/2004: 372).

As an astray but the most striking example can be cited here as Aag ka Darya by Qurratul Ain Haidar. Qurratul Ain Haidar (b. 1927) is probably the most highly regarded author of the post-independence period in Urdu. Her most important contribution remains her ground-breaking novel Aag ka Darya (1959) which she herself translated/transcreated into English as The River of Fire (1998).

"Main dewtaon ke mutaliq zyada nahin janta, lekin main samajta hoon ki darya Ek taqatwar aur mitiala devta hain; Tund mizaj, gussela."

(Aag ka Darya 11)

[Translated by Qurratulain Hyder]

(I do not know much about gods; but I think that the river is a strong brown God sullen, untamed and intractable.)

T.S. Eliot – The Dry Salvages

This is how Qurratulain Hyder translates one of the poems of T.S. Eliot from his Four Quartets into Urdu and she used her translated version as an epigraph to Aag ka Darya. It is interesting to see a self-translation of Hyder's Aag ka Darya as River of Fire.

O voyagers, O Seamen,

You who come to port, and whose bodies

Will suffer the trial and judgment of the sea,

Or whatever event, this is your real destination.

So Krishna, as when he admonished Arjuna

On the field of battle.

Not fare well,

But fare forward, voyagers.

T.S. Eliot- The Dry Salvages. (*Four Quartets*).

This is how T.S. Eliot ends the third stanza of a poem from his 'Four Quartets'. Qurratulain Hyder uses the Urdu rendering of the first three stanzas of same poem (The Dry Salvages) as an epigraph to her 1959 novel Aag ka Darya.

Throughout the novel she maintained to uphold her own cultural superiority and strived hard to get rid of colonial cultural clutches. Hyder has strongly rejected the western notions of nation. She wants to have a holistic understanding of it as a 'river', which is changing as it is flowing but it still, remains connected."The syncretism or "the Ganga-Jamuni culture" manifests as Champak becoming Champavati, the Brahmin girl, then Champa Jain the Courtesan in Oudh, and Champa Ahmad. However, all these manifestation of syncretism happens under the strong impression of colonialism as she employs first three stanzas of T.S. Eliot's poem (The Dry Salvages) as an epigraph to her novel Aag ka Darya.

Conclusion

The whole discussion around post-colonial translation arguably concludes that colonialism never really ended and what we have now instead is neo-colonialism, a way of overpowering a country not through military means but through capitalism, globalization and cultural influences. There are reasons to believe that India was never really decolonized and Indian populaces are still ruled by the powers in the world that matter. It naturally follows that the natives of the Indo-Pak subcontinent were subjected to linguistic colonialism as well, a form of colonialism from which we cannot free ourselves even today.

Works cited

Asaduddin, M. "Translation and Indian Literature: Some Reflections", *Translation Today*. Vol. 3 Nos. 1 & 2, 2006 © CIIL 2006

Assuddin, M. 2011. "Lost/Found in Translation: Qurratulain Hyder as Self-Translation". *Qurratulain Hyder and the River of Fire: The Meaning Scope and Significance of her Legacy.*

Ed. Rakshanda Jalil. New Delhi: Aakar Books.Print.

E.V. Ramakrishnan, Mapping Indian Traditions in Translation: Concepts, Categories and Contestations, Guest editorial, *Translation Today*. Vol. 3 Nos. 1 & 2, 2006 © CIIL 2006

Eliot, T. S. 2011. "Tradition and Individual Talent." Ed. A.H. Tak. New Delhi: Cambridge University Press. 241-247. Print. "The Dry Salvages" Art of Europe. Google Book Search. www.artofeurope.com/eliot/eli4.html

Hyder, Qurratulain. 2010. *Aag ka Darya*. New Delhi: Educational Publishing House. Print. River of Fire (Aag ka Darya). 1998. Transcreated from the original Urdu by the author. New York: New Directions. Print.

Mukherji, Sujeet. "Personal Commitment: The Craft Not Sullen Art of Translation." *Translation, Text and Theory: the Paradigm of India*. Ed. Rukmini, Bhaya Nair. New Delhi: Sage Publications, 2002: 25-34. Print.

Niranjana, Tejaswini; *Siting Translation: History, Post-structuralism and the Colonial Context, 1992,*

Robinson, Douglas (1997), *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained*, Manchester: St. Jerome.

Said, Edward. 1979. "Orientalism". New Delhi: Vantage Books. Print.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1992/2004), "The politics of translation", in L.Venuti (ed.) (2000/2004), *The Translation Studies Reader*, 2nd Ed., 369-388.

Trivedi, Harish and Susan Bassnett. Eds. "Introduction", Post-*Colonial Translation: Theory and Practice*. London: Routledge, 1999: 1- 18

A Short Analysis of Jihadists' Language and the Reasons for its Use Following 9/11

Summer Mouallem

Abstract

Conflict between the West and the East has existed for many centuries, but it has never been as omnipresent as the last ten years or so since the events of 9/11 and the declaration of the 'War on Terror' and the creation of the 'Axis of Evil' by President G.W.Bush.

Since the eruption of the conflict in Syria in 2011, a new turn of events has taken place with the eventual creation of the Islamic State / Caliphate of Iraq and Syria (ISIS). This has opened up a new front and has turned the attention of some Islamists more towards a new enemy: Muslims of different sects. The narrative of each warring party is increasing in tone and matches the killings we witness daily on all sides. The leaders of such groups have followed Bush's examples by using narrative as a strong tool for either recruitment or equally for spreading fear among their opponents.

There is a need to understand the language of Jihadists since this is one of their strongest tools in recruiting young people either as Jihadists or as Jihadi brides; narrative must be countered by another narrative (either counter-narrative or an alternative narrative) but to do this, first we must be able to understand the narrative given by the Jihadists and this can only happen if we translate their speeches well.

This paper aims to look at the difficulties that translators may have when they face the narrative used by Jihadists; a language that fits within the attitude of the carrot and the stick: It aims to spread fear among the enemy and yet wishes to recruit supporters among those who sympathise with the cause. It is a language that borrows words taken from the early days of Islam to give legitimacy to the cause and the battle for ultimate leadership. It is vital that we look at the effect the Jihadists seek when they choose such language, and the relevance of the use of such language at a time most Arabs have started to lose some of their language skills due to globalisation.

Most of the problems faced by translators are due to either linguistic problems that arise as a result of lack of knowledge of Koranic Arabic or due to a low level of knowledge of Arabic history or Islam (If the translators are non-native speakers of Arabic or non-Muslims, for example). Islamist Jihadists tend to use a certain type of narrative that uses Koranic terms and quotes from the Prophet's sayings (Hadith), including tales and nicknames of certain Companions of the Prophet or leaders from the early days of Islam; this makes it hard for those who did not study that period well to understand the nuances or intentions behind their mention, which means they may misinterpret the utterances through literal translation. Most Jihadists that are recruited come from a high context culture, which relies on narration of tales using metaphors so we can see the need for a good translator to recognise and translate those metaphors well.

The paper will include a short summary of the significance of narrative and words on people in the Jihadist recruitment process and then it moves on to consider the language used by different

Jihadists, looking at their style and choice of lexicon throughout, with the hope that translators who are just starting in this field will benefit from the analysis of such speeches, enabling them to translate more efficiently and accurately.

Introduction

The events of 9/11 have changed the world drastically: politically, socially and even linguistically. The speeches following the attack on The Twin Towers in New York and other attacks in Madrid, Washington and London have seen leaders of those nations giving speeches that declared a 'war on terror' against 'evil'. It created terminologies such as 'axis of evil' and increased the use of 'us' and 'the other' inasmuch as you are either 'against the terrorists' or 'with them', rarely with middle ground in between. This is summarised in the title of a book called 'Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy'. The world gradually found itself in the midst of a war not just using weapons as is the traditional method, but also by using words and the media extensively; this has increased since the start of the Arab Spring where the media has intensified its role and displayed a lack of neutrality when it comes to describing events, as did politicians across the world and other players in the Arab Spring.

They all recognised the significance of words and used them to further their arguments, whatever these arguments were. This is nothing new in politics, of course. The use of language has been used not just to further their points they want to put across to voters, but also in countering what others that oppose them are saying. Indeed, following years of using the term ISIS, ISOL or

IS, which are the various translated acronyms used for DAESH, the Arabic acronym version of the terrorist group headed by al-Baghdadi, it was reported that the current British Prime Minister, Mr. David Cameron, recently adopted the use of the name Daesh (November 2015) rather than ISIS to refer to the so-called Islamic State and urged others to follow suit stating that by using the term ISIS, which contains the word 'State' we are lending the militants credibility. During a debate in Parliament he said, 'Daesh is clearly an improvement and I think it is important that we all try to use this language'. Soon after, a government Twitter account that had been called 'UK against ISIL' was changed to 'UK against Daesh'. The claims made there state that 'Daesh is an Arabic acronym. Daesh hates the term & sounds similar to Arabic words Deas & Dahes, which mean to trample and the one who sows discord'. (Khaleej Times, 3/12/2015). Cameron goes on to describe Daesh as 'Medieval monsters'. (Parliament 2/12 /2015).

The same rhetoric used by those leaders, in its intensity, emotional undertones and rallying people behind them, is used by the leaders of Islamist movements such as Abu Qatada, Bin Laden, Al-Zawahiri and the self-proclaimed Caliph al-Baghdadi, among others. The paper will be looking at that language; it will attempt to describe why this language was used and what the speakers hoped to achieve by using such language, rather than use what is considered as an easier and more modern language among their followers or would be followers. Following that, problems faced by translators from Arabic into English will be listed with examples to clarify the points.

Rhetoric, Language and Narrative

It is clear that the rhetoric used by all politicians and people who hold power has been successful in either rallying support behind Western leaders in their war on terror or in Islamist leaders recruiting young men and women to join the 'Holy Jihad' against the West. The rhetoric of the latter has seen the resurgence of medieval and archaic language that stemmed from the early days of Islam in the sixth/ seventh century, as well as the narration and comparison of tales of the battles seen in the days of the Prophet; battles that Muslims would understand and which carry historic values and which are meant to fire them into action. References to verses from the Koran and the Hadith (The collection of the Prophet's sayings) pepper the speeches as they add authenticity and credibility to the persuasive attempts to recruit or push into battle. They also imply a deep knowledge of the speakers when it comes to all things Islamic, which is aimed to make the potential followers believe in the information they feed them, joining them as a result.

Why is language so important?

Language gives us our identity at many levels, at the simpler level, it gives us the identity of generations where teenagers have their own 'speak' in which they use words that only mean something to them but not to the other generations. At a more complex level, language gives nations their identity. Some, such as Sate'e al-Hisri, described by Suleiman (1994) as the most influential theorist of Arab nationalism in the Twentieth Century, used language especially literature, to unite Arabs; he chose to not use Islamic rhetoric, and his speeches lacked references to the Koran

and Hadith (Suleiman, 2003), this is because Al-Husri sees that Arabic as a language, rather than religion or common territory, is what forms a major part in Arab nationalism. Language is seen by al-Husri, Fichte and others as an effective means of cultural continuity. Without language, a nation is seen as dead by al-Husri (cited in Sulemian, 1994). In contrast, Islamists today use the language that al-Husri omitted, so they not only refer often to the Koran and Hadith, but they also use words that are old, from the days of the Prophet and the Middle ages. They see this as a way to unite all Muslims since even non-Arab Muslims would understand the Koran and Hadith and in this they use language as an inclusive tool that includes all Muslims and also an exclusive tool that excludes non-Muslims who they see as their enemy.

Additionally, in the resolution of conflicts, Cohen (2001) sees that there are certain terms in language that must be used to save face in order to reach a conciliation. Taking this into account and looking at the opposite of this, we find that deliberately using certain language in our rhetoric can lead to a conflict or an escalation of an already existing one.

Language has been studied to measure whether it has an effect in preventing ethnic violence. A study by Loratium-Uba in 2014 found that language has a covert, albeit quite strong, role in causing a number of violent ethnic conflicts in Nigeria's Middle Belt where a decline in bilingualism was associated with the ethnic violence.

Suleiman (1994) states that language is often used as an 'instrument through which the exercise of political power may be pursued'. Suleiman goes further to state that language is a 'lethal weapon

of nation destruction'. The evidence of the strong influence of language is plentiful, starting with the many attempts by invaders to stop the use of the language of the countries they conquered and by spreading or enforcing the use of the language of the conquerors in an attempt to make the conquest permanent. For example, we see that enforced by the Ottoman Turks across the Arab world, and the French in Algeria or the Turks forbidding Kurdish to be spoken in Turkey. Chomsky (2003: 65) writes how a Kurdish-English dictionary was gifted to him in Istanbul by a number of Kurdish students; he describes this as an 'act of extreme bravery' due to the draconian and oppressive laws in Turkey that bans the use of the Kurdish language, a use which might see the user facing a jail sentence. Some claim that 'Language is worthier than territory in preserving the cultural identity of people' (Fishman, 1972, cited in Suleiman 1994). In fact, on the 26th of August 2014, some members of the Israeli Knesset submitted a Bill asking for Arabic to no longer be an official language in Israel in the name of 'Social Cohesion' in Israel (Shehadeh: 2015). Indeed, Shehadeh cites how Israel complained when a winner of Arab Idol, who was Palestinian, was made a goodwill ambassador to UNRWA. Israel's Prime Minister complained to the U.S. Secretary of State since he saw that the way the pop star sang longingly of cities in Israel that were once Palestinian as an incitement (Ibid: 73). This is also seen in international negotiations where many times the Arab-Israeli conflict is reduced to being termed as a 'dispute' rather than 'occupation' in order to lower the level of this conflict into a low level problem (Ibid: 73). This extends to the Israeli terms used to describe their attacks on Gaza where they used the official Hebrew name 'Resolute Cliff' to those attacks, trying to

let the Palestinians know that their resistance is futile, according to Steven Poole of the Guardian (2014); the English term given to the same Gaza attacks was 'Operation Protective Edge' to give a more defensive connotation where the bombing is meant to be for protection, while Arabs saw it as a 'clash, war or conflict'. The different use of such terminology has such a great impact that an Israeli journalist, Uri Avnery, stated how he listens to both Israeli media and then al-Jazeera in both Arabic and English and on comparing the news reports linked to Gaza he felt as if 'what I see is two different wars, happening at the same time on two different planets' (Avnery, 2014).

The aforementioned point occurs since language according to Llorente (2002) has a binary element: opposites or antonyms, which generally give opposite character to the original word (Good vs. evil; civilised vs. barbaric; believers vs. infidels). Those terms evoke emotional responses in listeners through historic connotations. For example, the term 'Barbaric' evokes the negative images of Attila the Hun or Genghis Khan in many people's minds. On the other hand, the term 'Crusaders' is seen as a victorious image by GW Bush and Westerners, while Muslims see them as evil invaders, enemies of Islam and the victorious Saladin.

Language makes words inclusive or exclusive, so we join the action demanded of us through speeches, for example: 'all civilised nations must fight terrorism'. So if you join the battle, you are included in the club, otherwise you will be excluded. This binary is emphasised by Edward Said in his book 'Orientalism' where he talks about the East / West dichotomy; he claims that no West would exist if the East was not there too. The West therefore

preserves the image of the evil East so it [The West] would look better or greater.

So what about narrative?

Maan (2015) sees narrative as a powerful tool, through which we could manipulate or blame others, inspire, seduce, illuminate or entertain among other things. More importantly though, narrative can be either persuasive or suppressive, in that we can use it either to persuade others to accept our ways of thinking or doing things, or at the very least, we use it to persuade them not to oppose our way of thinking or doing things. We use narrative to explain our strategies and to further their application, an example in politics is when we use narrative in psychological warfare. In fact, narrative is such a powerful tool that the USA established, within the Office of Naval Research what they called 'Identifying and Countering Islamist Extremist Narratives' in 2009.

Narratives convey a special understanding of the events they are describing (Maan, 2015); to do so, we need to organise events in a specific way, and this turns narrative into a strategic tool where this narrative ties events in a certain way for a certain purpose. Therefore, narratives have aims that extend beyond being expository; narratives can have an illocutionary effect where they can 'cajole, deceive, flatter and justify events (Bruner, 1990: 85-6). Maan puts it nicely when he states how 'events happen, but we determine the status of those events in our narratives' (Maan, 2015: 12). Jihadists have used the carrot and stick approach in their narrative where you either join them and gain victory or martyrdom with 99 virgins awaiting you in your guaranteed place in Paradise or they threaten with what would happen if you went

against them, where you end up in Hellfire after opposing God's wishes in defending Islam and propagating God's word.

As a recruitment tool, narrative works by neutralising politically motivated ideologies, as seen earlier, and those narratives manage to convince us to take actions that are contrary to our usual beliefs, or contrary to our best interests, so this is like brainwashing at its extreme when it comes to Islamists convincing others to commit 'martyrdom operations'. The danger is that such narratives do not stop the minute you stop hearing them; if spoken cleverly and convincingly, the effect is long term where the listener keeps pondering what he had heard earlier until he makes his decision on whether to take action or not. But this decision on whether to take action or not will depend on your previous knowledge with the concept the Islamists are trying to convince you to follow especially as they are trying to convince you to do something that you would normally battle against. If you are unfamiliar with the intricacies of the concept, then they have a better chance of winning you over, as you do not hold enough knowledge to debate the rights or wrongs of their ideology in the first place. A simple example to explain this point is the matter of polygamy in Islam. The Koran states that a man is entitled to marry four wives. However, there are conditions attached to such marriages that make it practically impossible to do so, and those conditions are clearly stated in the Koran. But if you want to convince a male of converting to Islam, seducing him with the thought of sexual pleasures (Let us not forget that the young Jihadists are promised a large number of virgins in Paradise should they die as martyrs, so this is quite an enticement), then you just recite the part of the Koranic verse that mentions the four wives, managing

to omit the part that lists the conditions. Men who are not well versed with the Koran and Islamic teachings would be happy to join in such a case (Of course, this is not the only reason used to convince men to join Islam. I am being simplistic, but the point is clarified through this simple example, I hope). Had the men any deep knowledge of Islam and its teachings, they might have ignored this strategy and argued that the Koran does not allow such marriages easily, and hence their knowledge and familiarity of the concept has led to the failure of their recruitment. Furthermore, recruitment narrative succeeds in cultural incompatibility (Maan, 2015). Culture therefore plays a role in recruitment of Jihadists. So we need to look at the types of culture that would be relevant in this instance.

According to al-Omari (2009: 44) communication differs depending on the type of culture the person belongs to; Arabs and Asians for example belong to a high context culture (HCC) where their systems of communication are very complex that they rely heavily on body language, intonations, idioms and hidden meanings of words. Low context cultures (LCC), such as Scandinavians are more direct in their speech and they tend to say what they mean (with words). High context culture people relay difficult situations indirectly or implicitly; while low context cultures would be more direct and explicit. Furthermore, high context cultures tend to be more descriptive in their behaviour and speech in contrast to low context people who are described as being more prescriptive where there are always clear guidelines and rules for their behaviour and speech (ibid: 46).

So how does all the aforementioned affect the language used by Islamists, if at all, in their recruitment strategy? (Clearly, their

recruitment is not based purely on the language they use, this would make life too easy. But for the purposes of this paper, the only focus there shall be only on that language).

For a recruitment strategy, words are important; they are important when we choose them and in the force we use when we utter them: 'If language is the weapon, words are the bullets' (Abdul Raof, 2006: 1). We have already seen how words have a great impact on people; Baker (2011) states that 'the lexical meaning of a word may be thought of as the specific value it has in the particular linguistic system and the 'personality' it acquires through the usage within the system'. It is this personality that politicians try and utilise to influence people's thoughts and actions.

Moreover, words are important in conflict resolution and negotiations and also in creating or exacerbating conflicts that already exist. This is clearly demonstrated when we look at media bias and how the media uses different words to explain the same item or concept, for example, the use of 'migrants vs. refugees' for the same people fleeing their war-torn countries to the West. Media bias is clear in other ways, such as the choice of what news items to report or not report, how they report the news (as shown just now) and whether they are partial, selective and prejudiced with their version of events. However, this is not the topic we are about in this article. It is sufficient to say that discourse is integrated with power relations as stated by many critical linguists and social psychologists (Mills, 2002, Fairclough, 1992).

Another important player in recruitment strategies is 'stories' where the Jihadists use stories of self-sacrifice and of virgins in Paradise waiting for the martyrs to entice the young to join; they also use stories of the days of the Prophet so that the Jihadists remain steadfast in their battles when they remember how the Prophet himself or His Companions fought in the glorious past. There is always a structure to their narrative in order to enable those listening to them to recognise the moral of the story and follow upon it with the required actions. Abdual Raof (2006: xiii) states that to deliver an effective speech act we require to 'deliver relevant information to the listeners so we could attract their attention and that Arabic rhetoric pays attention to the addressee's psychological and ideological state so that the message is driven home'.

Having listed some of the strategies used by politicians and Jihadist leaders, we need to look at the crux of the matter: in order to counter the rousing speeches given by Jihadi leaders, the West needs to understand the surface meanings of the speeches in addition to the deeper pragmatic meanings; this requires translations of those speeches being made available to them. Due to the sensitive nature of this work, only a select number of translators could undertake such assignments, those employed in such tasks need to be preferably bilingual, bicultural and knowledgeable in the subject matter, in addition to having the appropriate security clearance. This reduces the number of available translators considerably. The problems faced by those translators are numerous. The first is self- inflicted to a certain extent where we have the matter of 'translating the untranslatable'. Hussein Abdul Raof sees that Muslims see the Koran as a linguistic miracle making it hard for a mere human to translate (Abdul-Raof, 2005: 162) so many shy

away from touching such texts. Translators of holy texts have to balance the need for authenticity with the need for communication, especially considering that the whole point of holy texts is for the Divine message to come across to all people (Gutt, 2000).

What compounds the problem is that some of the texts are taken by the speakers out of context to increase the potential for converting others to their point of view; unless you are familiar with the original text, then it is hard to know exactly what the intention of the text (ex. Koranic verse) was. Arabic rhetoric after all comprises of speech acts which are bursting with interpersonal communication; therefore it requires our knowledge of both the speech acts and the context in order for the communication to be successful (Abdul Raof, 2006). It must be borne in mind too that some of the translators may be native speakers of Arabic, but they may not necessarily be knowledgeable in Islam and its intricate teachings or life stories, because they are perhaps secular or Christian Arabs. This category of translators will struggle to translate with confidence the pragmatics of the stories narrated by Jihadist leaders as most likely they would not be familiar with the stories to start with, let alone with their communicative purpose. An example of that would be if a speech included reference to 'the boy: al-Ghulam': firstly, there are two stories relating to 'the boy', one is where the boy challenges a king and eventually orders the king to kill him in order to propagate his faith in God, and the other is the boy and the ravine. So, firstly, we need to know those two tales, then we need to find out which one of the two the speaker is invoking, and then finally, we need to know the real message behind the tales that the speaker wants the listeners to understand and take action accordingly. Indeed, Abdul Raof, an expert in the

field of research into Koranic translation states that 'in Islamic Studies, rhetoric is an essential pre-requisite of exegesis without which an exegete cannot be a qualified practitioner' (Abdul Raof, 2006: 4). This shows us how difficult it is even for native speakers of Arabic to understand the Koran, let alone non-native speakers.

The Koran was revealed to the Prophet Mohammed over 1400 years ago when the language, customs and culture differed from today's everyday Arabic vocabulary and culture and it cannot be assumed that people would be able to understand some of the words used 1400 years ago enough to translate them accurately into another language. Archaic terms may not have an easy modern term that could be used; in any case they need to be understood first within the context they were written in. We must also question if that translation has the same effect the original archaic term has on the listener, or not, in which case it has failed.

Further, the lack of decent, accurate and relevant dictionaries can be problematic. There is a huge need for a dictionary of Islamic terms that is compiled by a native speaker of Arabic as opposed to a non-Arab Muslim. Some examples of some terms that were found to be difficult to translate into English include: Sa'el, pl. Syal صائل، صيال; thabi ذبي, azra أزرى, tamahhok تمحّك. If some of those archaic verbs were used in their conjugated forms, they need to be reverted back to their basic verb or to their verbal nouns before searching for them in an Arabic dictionary; this may not always be an easy task for a non-native speaker of Arabic, especially since the verbs are archaic and may not be found in the standard 'al-Mawrid' Arabic-English Dictionary. Other words not used frequently nowadays but which are seen often in such speeches include: الغلو، نازلة، عجاج، العير، الصياصي، مناط، عضد، ملل، مقارعة .

Restricted vocabulary due to cultural gaps between two language communities pose another problem. For example, terms such as Crusades and Jihad, which are not interchangeable contrary to common use: Jihad in Merriam-Webster (2004 & 2015) is given a few definitions, the simple definition is listed as 'a war fought by Muslims to defend or spread their beliefs' while two of the full definitions of Jihad are listed as 'a Holy war on behalf of Islam as a religious duty' or a 'Crusade for a principle or belief', yet Jihad in Arabic and even through using its meaning as intended in the Koran means 'hard work, struggle' as well as 'Holy war'. A Crusade is what should be referred to historically as the wars waged by the Christian West on Muslim lands to free Palestine from Muslims. Hence, there is no way a Muslim would accept to interchange Jihad with Crusade. This small example highlights the problems translators face when translating such terms that have linguistic, historical and religious meanings. What is worrying is that on the same site for the online dictionary (Merriam-Webster) there is the option of finding out the meaning of Jihad for learners of Arabic, and the definition then is 'a war fought by Muslims to defend or spread their beliefs'; this is the only definition cited under that heading.

Metaphors are used widely in speeches given by Islamist leaders. We have seen this is one of the features of Arabic high-context speeches. Example

وهل تظنني سهماً في كنانتك تنخر به الكبار و سيفاً في جفنك تعض به العظام

This is a sentence taken from a letter addressed by one Islamist leader to an opponent of his where he mentions old fashioned weapons used in the days of the Prophet such as arrows, quivers and swords as metaphors. Other metaphors used include animals like

pigs and dogs, which are seen as extremely unclean by Muslims, when describing an enemy, in order to show that the enemy is as dirty and unclean as those animals. Although on the face of it, this should not be an issue, but the problem with using animals in metaphors is that they are not always culturally interchangeable. An owl, for example, is seen as a symbol of wisdom in the West but a symbol of ugliness for Arabs.

Another problem is the grammar used by some of the speakers, which is quite complex and which many times renders the sentences hard to translate due to the fact that the translator needs to figure out who is who. The speaker uses many pronouns and refers back to pronouns repeatedly, with very few punctuation marks in between, which means you need to figure out the subject from the object before you carry on. If you are ignorant of the story being narrated here, then you will not be able to find out with ease who is the believer from the non-believer in the tale (the speaker refers to them all by using 'he' rather than names). A simple example is when they recite a Hadith and mention the names only at the start and then for the remainder of the text all men are referred to as he and him. Let us look at the following text:

'A Muslim man called xxx comes to the Prophet following a treaty signed with the Qureish tribe (Of course, the writer assumes we know what the treaty entails so he does not mention what it stands for), the man had two others from the tribe of Qureish chasing him, he seeks help from the Prophet who allows him to be taken by the two men. They reach an oasis, he asks for water, he gets it but asks one of the men about his sword and pulls out and kills the man and runs. The man runs after him and the man reaches the

Prophet (Which man, xx or the one chasing him?) and seeks help. The other arrives and the Prophet thinks to himself this man has seen something shocking (Which man? After all, one was nearly killed and the other who wanted to kill him witnessed the killing) and says to the Prophet that he had made a promise to deliver the man to him (Again, which man?) and the Prophet agrees. The man (XX?) sees he has no chance and runs away. Another man (yy) sees him and joins him and then a group is formed and they start to intercept and rob the Qureishi trade caravans whenever they could'.

From this long and convoluted tale, it is hard to tell who is good and who is evil; after all, why would the Prophet hand over a Muslim to the enemy, the Qureishis? Why would a good man rob trade caravans? Until you learn the details of the treaty between the Prophet and Qureish and unless you know the name of xxx from your religious studies, then you will be in the dark.

Another difficulty to be considered is the use of complex prepositions, for example نحورنا دون نحورهم which would be easy if you realised it came from a Hadith where a man acts as a shield to protect the Prophet during a battle, but the dictionary equivalent of the term 'doun: دون' is listed as 'below, beneath, under, infra, hypo, inferior, subordinate, without, excluding, missing, deprived of, before (positional) and in front of' in al-Mawrid, 2009:557. Yet we know the real meaning is that a person is saying that he would choose to lose his life rather than see others die. This same preposition is used differently in the following example:

جواز الإقدام على الكفار مع العلم يكون المسلمين بين أظهرهم وجب جواز مثله إذا تترسوا بالمسلمين لأن القصد في الحالين هو رمي المشركين دونهم.

Here they mean 'sparing the believers'.

Jihadist leaders like to use titles and descriptions from the days of the Prophet when attributing negative features to their enemy, such as خوارج، مرتدين، نصيريين we need to know what the exact negativity attached to those terms is so we understand if they are just being described as traitors, or non-believers or greedy or hypocrites and so on. We can only know the attributes to those names if we were familiar with the groups that existed in the early days of Islam. The Jihadist leaders also use nicknames given to some of the famous leaders in Islam, such as 'Zul Nourayn' to describe one of the early Caliphs. The translator needs to be familiar with all those nicknames. Battles fought during the early days of Islam are also important as they have significance, so if the speaker mentions the Battle of Badr, where the Prophet had few soldiers fighting against a large army of unbelievers, yet he won, then mentioning this is clearly used to show the recruits that victory is always possible *if* God is behind you. Another battle (Uhud) is used to show that disobeying the leader and following your greedy desires in collecting your loot leads to defeat despite an initial victory, and so on. You need to be well-read on those battles, especially the less-known ones, to understand the purpose of their inclusion to speeches.

Simpler problems lie with the mixing up of the speaker's dialect with Modern Standard Arabic (MSA) in the same text. Generally speaking, this is only a matter of awkward translations appearing due to that mix, but it may be that sometimes the words used here are specific to a small region only of the Arab world, then

the translator will need to seek assistance from his colleagues to decipher the word. Naturally, this is not always easy, especially as the translator cannot be open about the nature or content of the text he is enquiring about. Finally, another issue is incomplete sentences especially when the author starts to veer off in many directions, away from his original sentence, and then forgets to get back to his original idea and moves on to a new one. The translation reads as if the translator had omitted something in the target text, when in fact he only followed the original version. In this instance, there is nothing that could be done but it is always a good strategy to point this shortcoming to the client in a memo when delivering the final translated version.

Summary

It is no longer arguable that language plays a huge role in the difficult times we live in today when it comes to politics, at least. Media bias has been written about extensively, and the politicians across the globe employ people especially to help them evade issues they wish not to discuss or conversely to convince voters to vote for policies they would not usually have voted for. The clever utilisation of language is not limited to politicians in office or solicitors in court rooms, but it extends to outlawed groups such as Jihadist groups that have grown in number and have spread across a wide geographical region in the last two decades at least. The increase in number of foreign recruits to those Jihadist groups is not new: wars in Bosnia, Chechnya and Afghanistan started the

influx of 'foreign fighters' to those regions. However, the Arab Spring has led to the emergence of a particularly violent group that has been quite successful in using social media to propagate its ideology globally. They have been able to use a language that has recruited a large number of Western-educated young men and women who have left the comfort of their families and homes to join a battle in faraway lands.

It is important to analyse the language used by such groups in order to counter it with another narrative that allows those young people to re-consider the choices they are about to make. Language is only one factor among many that attracts those youths, but the realm of this article is concerned with language only and the translation of Jihadist leaders. In order to counter the problems of recruitment to Jihadist groups, security forces need to understand the original texts in their entirety. However, due to the sensitive nature of such texts, only a limited number of translators are allowed to translate them. Those translators face problems that must be addressed, such as fear of translating Holy Texts written by God; lack of appropriate dictionaries; difficulty to seek help from colleagues who do not hold the same clearance level as them; the deliberate use of special linguistic features by the speakers such as using archaic language and complex grammatical structures, which are features known to be preferred by high context cultures such as metaphors, tales, nicknames, not to mention the change of register within the same text, or incomplete sentences as the speakers start to recite convoluted tales that have a specific communicative

purpose that may only be known to those who have deep knowledge of History of Islam. Once translators are trained well in those problems then there is a chance to counter the narrative of terrorist groups with an alternative narrative which uses the features seen earlier in High Context Culture people that attempts to steer young Muslims away from joining such Jihadist groups and in the direction of remaining active and positive members of the society they grew up in.

Bibliography

Al-Husri, S. (1985). *Fi al-Lugha wa al-Adab wa 'Alaqatihima bi al-Qawmiyya.* Markiz Dirasat al-Wihda al-'Arabiyya, Beirut. Cited in Abdul Raof, H. (2006). *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*. Routledge, UK.

Abdul Raof, H. (2005). Cultural Aspects in Qur'an Translation. In *Translation and Religion: Holy Untranslatable.* Multilingual Matters, Clevedon.

Abdul Raof, H. (2006). *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*. Routledge, UK.

Al-Mawrid *Arabic –English Dictionary*, 2009. Baalbaki, R. Dar-El Ilm Lilmalayin. Lebanon.

Al-Omari, J. (2009). *Understanding the Arab Culture.* Howtobooks.

Avnery, U. (2014). Israel's Ever-changing Goals, and its Tunnel-Vision. *Redress Information & Analysis*, 2 August 2014.

Baker, M. (2011). *In Other Words: A Coursebook on Translation*. Routledge.

Barber, B. (2001). *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy*. Ballantine Books, USA and Canada.

Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning*. Harvard University Press.

Cameron, D. (2015). Cameron Urges Use of Daesh to Denote Militants. *Khaleej Times*, Dec 3, 2015.

Chomsky, N. (2003). *Power and Terror: Conflict, Hegemony and the Rule of Force*. Pluto Press.

Cohen, R. (2001). Language and Conflict Resolution: The Limits of English. *International Studies Review*, Vol.3, No. 1 (Spring 2001), pp. 25-51.

Darke, D. (2015). *My House in Damascus: An Inside View of the Syrian Revolution*. Haus Publishing, London.

Fairclough, N (1992). *Discourse and Social Change*, Polity. London.

Fishman, J. A. (1972). *Language and nationalism: Two Integrative Essays*. Newbury House Publishers, Rawley, Massachusetts.

Gearty, C. (1997). *The Future of Terrorism*. Phoenix. UK.

Gutt, E.A. (2000). Textual Properties, Communicative Clues and

the Translator. In *Transcultural Communication: Pragmalinguistic Aspects*, 151-160.

Llorente, M. (2014). Civilisation vs. Barbarism. In *Collateral Language: A User's Guide to America's New War*. Glover Ross & John Collins (Ed.), New York University Press.

Loratium-Uba. (2014). Language, Ethnicity and Conflict: Applying Linguistic Measure to Prevent Ethnic Violence in Middle Belt Nigeria. *International Journal on Minority & Group Rights*. 2014, Vol. 21 Issue 4, p557-590. 34p. Bradford, UK.

Maan, A. (2015). *Counter-Terrorism. Narrative Strategies*. University Press of America, Inc.

Merriam-Webster online Dictionary. www.merriam-webster.com/dictionary/jihad. Accessed 24/12/2015

Mills, S. (2002). *Discourse: The New Critical idiom*. Routledge, NY and UK.

Napoleoni, L. (2014). The Islamist Phoenix. Seven Stories Press.

Poole, S. (2014). 'On Gaza and the misleading Language of War'. *The Guardian*. 9th August 2014.

Said, E (1979). *Orientalism*. Vintage Books. USA.

Shehadeh, R. (2015). *Language of War, Language of Peace.*

Palestine, Israel and the Search for Justice. Profile Books. UK.

Suleiman, Y. (1994). *Arabic Sociolinguistics, Issues and Perspectives*. Routledge-Curzon.

Suleiman, Y. (2003). *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh University Press.